



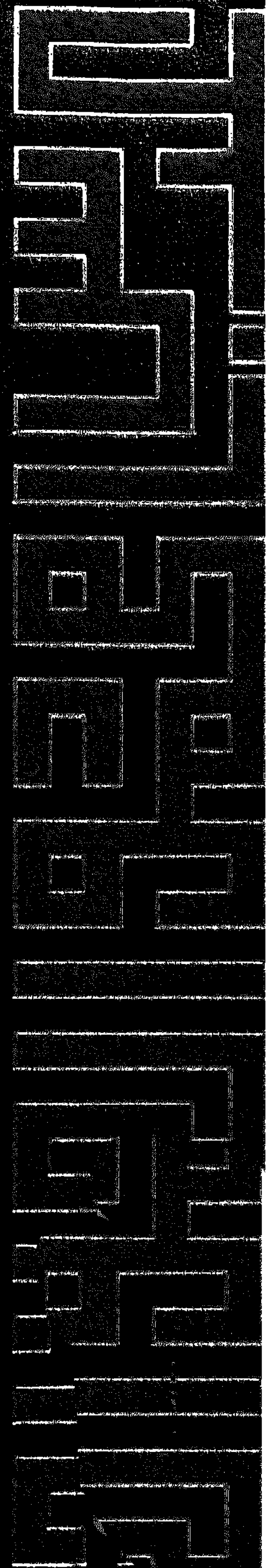
المجلد التاسع

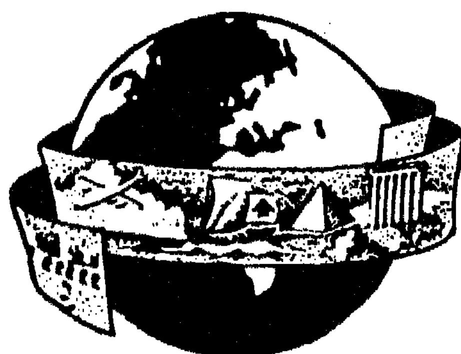
الفلسفة الإسلامية

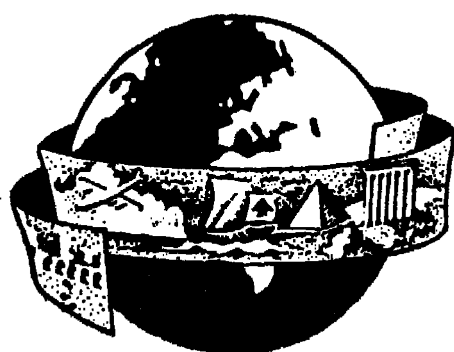


دار الكتاب اللبناني









المجلد التاسع

الفلسفة الإسلامية

المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ

عباس محمود

العقاد

المجلد التاسع

الفلسفة الإسلامية

يحتوي على

الله

ابن سينا

ابن رشد

فلسفة الغزالي

دار الكتاب اللبناني - بيروت

دار الكتاب اللبناني
برقياً : كتالبان . بيروت
ص . ب : ٣١٧٦
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٩٧٨

عباس محمود

العقاد

الله

دار الكتاب اللبناني - بيروت

تقديم

موضوع هذا الكتاب نشأة العقيدة الالهية ، منذ اتخذ الانسان رباً إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد .

وقد بدأناه بأصل الاعتقاد في الأقوام البدائية ، ثم لخصنا عقائد الأقوام التي تقدمت في عصور الحضارة ، ثم عقائد المؤمنين بالكتب السماوية ، وشفعنا ذلك بمذاهب الفلاسفة الأسبقين ، ومذاهب الفلاسفة التابعين ، وختمناه بمذاهب الفلسفة العصرية ، وكلمة العلم الحديث في مسألة الايمان .

وكانت عنايتنا فيه بالعقيدة الالهية دون غيرها . فلم نقصد فيه إلى تفصيل شعائر الأديان ولا إلى تقسيم أصول العبادات . لأن الموضوع على حصره في نطاقه هذا أوسع من أن يستقصى كل الاستقصاء في كتاب .

وإن موضوعاً كهذا الموضوع المحيط لعرضة للتشعب والتطويل كيفما تناوله الكاتب ومن أي جانب تحراه ، فلا بد فيه من إيجاز ، ولا بد فيه من اكتفاء .

غير أننا تحرينا الايجاز وتحرينا معه أن يغنينا فيما قصدناه ، وذاك هو الالمام بأطوار العقيدة الالهية على وجهتها إلى التوحيد ، وأن تكون هذه الأطوار مفهومة العلل والمقدمات .

وإن الله الذي هدى الأمم كافة على هذا المنهج البعيد ، لكفيل أن يهدينا عليه ، وأن يوفقنا لسداد النظر فيه . فلا هداية إلا به ، ولا معول إلا عليه . إنه سميع بصير مجيب .

مقدمة الطبعة الثالثة

في نهاية الطبعة الثانية من هذا الكتاب لخصنا زبدة الاراء الراجحة فيما تستطيعه العلوم الحديثة من الحكم الصادق في مسألة الحقيقة الالهية ، فقلنا إن العلوم الطبيعية : « ليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل في المباحث الالهية والمسائل الأبدية ، لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل ، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع آخر من الموجودات ، وهي ـ بعد هذا وذاك ـ تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود ، وهو لا يدخل في تجارب علم من العلوم »

واستطردنا في هذا التلخيص قائلين « ولكن العالم الطبيعي يحق له إبداء الرأي بحق العقل والدليل والبديهة الواعية ، لأنه إنسان يمتاز حقه في الايمان بمقدار امتيازه في صفات الانسان . أما العلم نفسه فلا غنى له عن البديهة الانسانية في تلمس الحق بين مجاهل الكون وخوافيه . . . فكيف تسري المقررات العلمية بين العلماء ـ فضلا عن الجهلاء ـ لولا ثقة البديهة ؟ كيف يعرف المهندس صدق الطبيب في مباحثه العلمية ولا نقول كيف يعرفها الجاهل بالطب والهندسة ؟ . . . ما من حقيقة من هذه الحقائق سري بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الايمان ، وما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء أو يمكن أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس . وهي مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء . فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغني عن ثقة البديهة الانسانية ولا يتأتى أن تقوم في

روع الانسان إلا بتجارب المعامل التي يباشرها كل إنسان ؟ »

وقد مضى العلم قدما في كشوفه وبحوثه عن حقيقة المادة وحقيقة ما وراءها خلال هذه السنوات ، فلم يظهر في هذه الكشوف والبخوث ما يزيد دعوى العلم الحديث أكثر مما تقدم : قصاراه أن يذهب مع التجارب العقلية والحسية إلى غاية أشواطها ، ثم ينتهي إلى عمل البديهة لادراك أقرب الموجودات إلى الحس وأبعدها منه ، على حد سواء .

ويبدو أن الفلسفة اللاهوتية والفلسفة العلمية تتلاقيان على هذا الاتجاه . فلا تدعي الفلسفة اللاهوتية أنها أقدر من العلم على بلوغ أسرار الحقيقة الكبرى ، وإنما غاية ما تدعيه أن الحقيقة الكبرى فرض محتوم كفروض الرياضة الصحيحة التي نسلمها لنقيس عليها الحقائق البرهانية .

ونحن نكتب هذه المقدمة في أواخر السنة (١٩٥٩) وأمامنا كتاب في موضوع الفلسفة الالهية وخبر عن جائزة نوبل التي منحت للممتازين بخدمة العلم الطبيعي هذه السنة . . . فاذا بنا واقفين مع الفلسفة واللاهوت والعلم الطبيعي معا عند نهاية أشواط الحس والفكر وبداية أشواط البديهة . ثم لا سبيل إلى الرجوع خطوة في هذه الطريق ولا سبيل إلى التقدم وراءه خطوة واحدة بالتجربة الحسية أو العلمية .

بين أيدينا كتاب البروفسور هـ. د. لويس Lewis الذي سماه « تجربتنا الالهية »أو تجربتنا عن الاله Our Experience of God ولخص بها نتائج البحث المشروعة عن الحقيقة الالهية . فما هو غاية المدى الذي تذهب إليه الفلسفة في رأي هذا الفيلسوف ؟

غاية المدى في رأيه أن الحقائق التي يقررها العلم والفكر لا تعدو أن تكون حقائق نسبية أو حقائق بالاضافة إلى غيرها كما نقول في مصطلحات المنطق العربية . وبعض هذه الحقائق مقياس لبعض ، ولكنها جميعا لا تثبت للذهن بحال من الأحوال بغير القياس إلى حقيقة مطلقة أبدية تحيط بها جميعا ، وهي الحقيقة الالهية .

وليس البروفسور « لويس » ممن يستضعفون البراهين الفكرية التي يستعان بها على إثبات وجود تلك الحقيقة ، وليس هو كذلك ممن يقنعون بها ويحسبونها

يقينا قاطعا يحسن السكوت عليه ، ولكنه يري أن هذه البراهين هي واجب العقل الذي لا يجوز له أن يتخلى عنه في سعيه إلى هذه الحقيقة وإلى كل حقيقة ، أو لا يجوز له أن يركن إلى البديهة وحدها ويعفي نفسه مما هو قادر عليه . فانه لا يستطيع أن يثق بالبديهة إن لم يبلغ بالبحث غاية الأمد المنتطاع . وقد يشعر العقل أحيانا أنه وثب بالادراك الملهم وثبة تذهب به وراء المدركات التجريبية والمدركات الفكرية أو المنطقية ، ولكن هذه التجارب القاصرة هي جزء من التجربة الالهية وليست شيئا مناقضا لها أو مستوعبا لجميع أجزائها .

ولو كان الفيلسوف لويس من المتصوفة القائلين بامكان المعرفة من طريق الاتحاد بين الله والانسان لما كان لفلسفته محل من البحث الحديث ولا البحث العلمي الفكري على إطلاقة ، فهو لا يقول بامكان هذا الاتحاد الالهي الانساني ولا يسميه تجربة إنسانية في سبيل العرفان بالله ، بل هو يرى أن المتصوف يخطئون التعبير عن هذه التجربة وينبغي أن يفرقوا بين معرفة تقوم على فناء الانسان في الذات الالهية ومعرفة تقوم على إدراكه لوجوده في صميمه ثم إدراكه لما هو أعظم منه وأرفع من شأوه . . . ومحل فلسفة لويس من البحث الحديث أنه لا يعيد لنا عبارات الاتحاد والفناء ووحدة الوجود كما رددها بعض المتصوفة من جميع المذاهب ، ولكنه يأتي بالجديد حين يقول إن إدراك الحقيقة المطلقة عمل إنساني يعالجه الانسان بما عنده من الوسائل المحدودة ، وكل ما هنالك أنها وسائل غير كافية تحتاج إلى تتمة ، فهي لا تعطينا كل شيء ولا تحيط بكل شيء ، ولكن الفرق بينها وبين المعرفة الواجبة إنما هو فرق بين ناقص وتام وليس بفرق بين باطل وحق ، ولا بين شك ويقين .

وعلى الجملة يمكن أن تدل فلسفة لويس ، ونظائرها من الفلسفات الدينية في هذا العصر ، إلى نتيجتين :

« أولاهما » أن أدلة المنكرين غير كافية للانكار ، فليس عندهم من دليل مقنع يستند إليه العالم أو المفكر في الجزم بانكار وجود الله .

« وثانيتهما » أن أدلة المؤمنين كافية لبعض الاثبات ، ولا بد من ملاحظة الفرق بين هذا القول وبين القول بأن تلك الأدلة لا تكفي للاثبات على وجه من الوجوه . فان ما يثبت بعض الثبوت بالعقل ويتم ثبوته بعد ذلك بالبديهة غير الدعوى التي ليس لها ثبوت على الاطلاق ، وبخاصة حين نعلم أن الاعتماد على

البديهة سند معول عليه في الدراية الانسانية ، كما يعول الطبيب على حقائق الهندسة ويعول المهندس على حقائق الطب ، ويعول الناس جميعهم في الحكم ببديهتهم على الحقيقة التي لا يحيطون بها كل الاحاطة .

***

أما المباحث التي اختص أصحابها بجائزة نوبل العلمية لهذه السنة فهي ذات مغزى كبير في التعريف بالأقيسة النسبية والأقيسة المطلقة أو المجردة من ناحية أخرى : وهي ناحية الحقيقة المادية .

فالباحثون في تركيب المادة يبحثون في البروتون والبوزيترون والكهرب والنيوترون ويعلمون أنها جميعا موجودات بالنسبة إلى غيرها ، ولم يعزف بعد كيف يكون وجودها إذا انفردت بذاتها .

فالبروتون كهربة موجبة بالقياس إلى السالبة ، والنيوترون كهربة محايدة بالنسبة للاثنين ، والسالبة تلتزم السلب في علاقتها بالكهربات الأخرى ، وقد يكون بعض هذه الموجودات سالبا في حالة وموجبا في حالة أخرى . . .

وهذه كلها وجودات اعتبارية بالقياس إلى غيرها . فكيف يكون وجود المادة المجردة من جميع هذه الاعتبارات ؟ وكيف تكون المادة المطلقة على قدر ما نتصور الاطلاق في هذه الموجودات ؟

إننا أشرنا إلى تجارب علماء « كليفورنيا » في هذه المباحث في باب العوالم الأخرى من كتاب (القرن العشرون ما كان وما سيكون) وذكرنا أنهم يحتملون وجود كائنات لا مادية Anti-Matter على بعض العوالم الأخرى . ولا نعلم ماذا ثبت من هذه الكائنات (اللامادية) في مباحث البروتون التي أجراها العلماء المجازون وزملاؤهم المشتغلون بها في شتى الميادين ، ولكن المهم في الأمر أن الحقيقة المادية والحقيقة المجردة لا تتناقضان عند العلم الحديث ، خلافا لما جرى عليه العرف بين عامة الباحثين إلى عهد قريب .

فقد كان العرف الشائع إلى أوائل القرن العشرين أن البحث عن الحقيقة المجردة والبحث عن الحقيقة المادية طريقان متعارضان ، ينبغي لمن يتوخى أحدهما أن يولي ظهره للآخر ولا يترقب الوصول الى غاية معقولة من سلوكه إياه .

فاليوم قد تبين ـ على الأقل ـ أن الامعان في البحث عن حقيقة المادة يؤدي بنا إلى الحقيقة المجردة وينتهي بنا إلى التسليم بكائنات « لا مادية » تخالف ما كنا ندركه من صور المادة المحسوسة .

ولا بد من الحقيقة المجردة إلى جانب الحقائق الاعتبارية أو الحقائق التي يقاس بعضها إلى بعض ولا تستقل بذواتها عن وجود آخر وراءها : وجود يسميه علماء المادة أنفسهم وجودا « لا مادياً » للتمييز بينه وبين الموجبات والسوالب والمحايدات وسائر هذه المضافات .

إن السنوات التي مضت منذ تأليف هذا الكتاب عن « الحقيقة الالهية » قد تقدمت بنا في طريقنا ولم تزل تتقدم بنا فيه وتحطم الحواجز التي يخيل إلينا بادىء الرأي أنها تنكص بنا عنه أو تتشعب بنا حوله .

فاذا أردنا أن نلخص ذلك كله في سطور قليلة فخلاصته الواضحة أن الايمان بالمحسوسات ينقص على أيدي التجارب العلمية نفسها ويحل محله إيمان بالغيب المجرد الذي لا يوصف بالمادية ، أو كما قلنا في كتابنا « عقائد المفكرين » : إن القرن العشرين عصر الشك في الالحاد والانكار بمقدار ما كان القرن الذي قبله عصر الشك في الايمان والنظر إلى الغيب المجهول .

وكيف يكون الموقف يا ترى عند نهاية هذا القرن العشرين ؟

لا نراه مؤديا بنا إلى رجعة عن هذا الطريق ، بل نراه ـ علميا كما نراه دينياً ـ يمعن بنا في هذه الوجهة التي لمحناها على كثب يوم ختمنا هذا الكتاب عن الحقيقة الالهية في طبعته الأولى ، ولعل طبعاته المتوالية أن تكون في تقدير قرائه معالم متوالية لهذا الطريق المحدود إلى أن يشاء الله .

عباس محمود العقاد

اصل العقيدة

ترقى الانسان في العقائد كما ترقى في العلوم والصناعات .

فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى ، وكذلك كانت علومه وصناعاته ، فليست أوائل العلم والصناعة بأرقى من أوائل الأديان والعبادات ، وليست عناصر الحقيقة في واحدة منها بأوفر من عناصر الحقيقة في الأخرى .

وينبغي أن تكون محاولات الانسان في سبيل الدين أشق وأطول من محاولاته في سبيل العلوم والصناعات .

لأن حقيقة الكون الكبرى أشق مطلباً وأطول طريقاً من حقيقة هذه الأشياء المتفرقة التي يعالجها العلم تارة والصناعة تارة أخرى .

وقد جهل الناس شأن الشمس الساطعة وهي أظهر ما تراه العيون وتحسه الأبدان ، ولبثوا إلى زمن قريب يقولون بدورانها حول الأرض ويفسرون حركاتها وعوارضها كما تفسر الألغاز والأحلام . ولم يخطر لأحد أن ينكر وجود الشمس لأن العقول كانت في ظلام من أمرها فوق ظلام ، ولعلها لا تزال .

فالرجوع إلى أصول الأديان في عصور الجاهلية الأولى لا يدل على بطلان التدين ، ولا على أنها تبحث عن محال . وكل ما يدل عليه أن الحقيقة الكبرى أكبر من أن تتجلى للناس كاملة في عصر واحد ، وأن الناس يستعدون لعرفانها عصراً بعد عصر وطوراً بعد طور ، وأسلوباً بعد أسلوب ، كما يستعدون

لعرفان الحقائق الصغرى ، بل على نحو أصعب وأعجب من استعدادهم لعرفان هذه الحقائق التي يحيط بها العقل ويتناولها الحس والعيان .

وقد أسفر علم المقابلة بين الأديان عن كثير من الضلالات والأساطير التي آمن بها الانسان الأول ولا تزال لها بقية شائعة بين القبائل البدائية ، أو بين أمم الحضارة العريقة ولم يكن من المنظور أن يسفر هذا العلم عن شيء غير ذلك ، ولا أن تكون الديانات الأولى على غير ما كانت عليه من الضلالة والجهالة فهذه هي وحدها النتيجة المعقولة التي لا يترقب العقل نتيجة غيرها ، وليس في هذه النتيجة جديد يستغربه العلماء أو يبنون عليه جديداً في الحكم على جوهر الدين . فان العالم الذي يخطر له أن يبحث في الأديان البدائية ليثبت أن الأولين قد عرفوا الحقيقة الكونية الكاملة منزهة عن شوائب السخف والغباء إنما يبحث عن محال .

فأياً كان الرأي في جوهر الدين فالنقص في العبادات الهمجية أمر مفروغ منه لا يستدل به على نفي ولا إثبات . وإنما يصح أن يوصف بالغرابة لسبب واحد ، وهو هذا الاجماع على الاعتقاد أياً كان موضوع الاعتقاد ، كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولا ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد والضلال ، أو توجد الملكة أولا ثم يوجد موضوع الاعتقاد ، ولا تتوقف صحة الملكة على صحة الموضوع .

ففي الطبع الانساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام .

ولنا أن نقول إن « الروح » تجوع كما يجوع الجسد ، وإن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه ، لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق ، بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه .

ونخال أننا لا نخرج بالمشابهة عن مداها إذا قلنا إن إنكار الحاسة الدينية لرداءة العقيدة الأولى أو سخف موضوعها كانكار المعدة في الجوف لرداءة المأكول وسخافة الغذاء . فانما المرجع إلى بنية الروح وبنية الجسد في الحالتين ، وكلتاهما حق لا يقبل المراء .

حق لا يقبل المراء أن الحاسة الدينية بعيدة الغور في طبيعة الانسان .

وحق لا يقبل المراء أن الانسان يجب أن يؤمن ولا يستقر في وسط هذه العوالم بغير إيمان .

وهو قد وجد في وسط هذه العوالم لامراء . فاذا كان الايمان هو الحالة التي يتطلبها منه وجوده ـ فضعف الايمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين ويدل على خلل في الكيان .

وقد اتفق علماء المقابلة بين الأديان على تأصل العقيدة الدينية في طبائع بني الانسان من أقدم أزمنة التاريخ ، ولكنهم لم يتفقوا على أصل العقيدة أو أصل الباعث عليها . ولا بد لها من باعث . فلن يكون الوقوف على باعثها دليلا على بطلانها . لأنها لا تأتي بغير باعث يؤدي إليها كائناً ما كان .

نعم هي ترجع إلى باعث يحفز الطبيعة الانسانية إلى البحث عنها ، وكذلك نبحث عن الطب إذا مرضنا . ونبحث عن الملجأ الأمين إذا فزعنا ، ونبحث عن المال إذا افتقرنا ، ولا يقدح ذلك بحال من الأحوال في صحة الطب أو الأمن أو المال .

فما هو الباعث في الطبيعة الانسانية إلى طلب العقيدة . وهل يلزم أن يكون باعثاً واحداً أو يجوز أن يرجع إلى بواعث كثيرة ؟ وهل يثبت هذا الباعث على حالة واحدة أو تتجدد له أحوال بعد أحوال بتعاقب الأطوار أو الأجيال ؟

أما أنه باعث واحد فلا وجه للزومه ، ولا مانع لتعدده ، ويصح جداً أن تتفق جميع البواعث التي تفرق العلماء في شرحها وسرد الشواهد عليها ، وألا ينفرد باعث منها بنشأة الدين منذ أقدم العصور ، وألا توصد الأبواب على البواعث الأخرى التي قد تتجدد الآن ، وقد تمضي في التجدد إلى غير انتهاء .

***

يرى كثير من العلماء أن الأساطير هي أصل الدين بين الهمج ، وهو رأي لا يرفض كله ولا يقبل كله . لأن العقائد الهمجية قد تلبست بالأساطير في جميع القبائل الفطرية ، فلا يسهل من أجل هذا أن نرفض القول بالعلاقة بين الأسطورة والعقيدة ولكن لا يسهل من جهة أخرى أن نطابق بين العقيدة والأسطورة في كل شيء وفي كل خاصة ، لأن العقيدة قد تحتوي الأسطورة ولكن الأسطورة لا تحتويها . إذ يشتمل عنصر العقيدة على زيادة لا يشتمل عليها

عنصر الأسطورة وهي زيادة الالزام الأخلاقي والشعور الأدبي بالطاعة والولاء . والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود .

وقد وجدت أساطير كثيرة لا تتجاوز الأوصاف الرمزية والمشابهة الفنية التي طبع عليها الخيال : فهي ترجع إلى ملكة التجسيم والتصوير ، ولا ترجع إلى ملكة الايمان والاعتقاد .

ووجدت أساطير كثيرة سببها عجز اللغة الانسانية في نشأتها الأولى ، كما ثبت للعلامة اللغوي ماكس موللر صاحب هذا التفسير لنشأة الأساطير ، فان الذي يقول إن الأرض أم الثمرات كالذي يقول في العصر الحديث إن فرنسا أم الثورة . ولكننا نعرف التلاقح الحي فلا نخلط بين الحقيقة والمجاز ، ولم يكن الأقدمون على علم بذلك فلا يمضي الزمن على التشبيه حتى تصبح الأمومة المجازية كأمومة الواقع بين الأحياء .

ولا شك أن الانسان يسمع الأسطورة ولا يتدين بها ، ويتدين بالعقيدة ولا يلزم من ذلك أن تصطبغ أمامه بصبغة الأساطير . فليست كل أسطورة عقيدة وإن كانت كل عقيدة في الجاهلية الأولى قد تلبست ببعض الأساطير .

***

ويرى تايلور Tylor أن ملكة الاستحياء Animism هي أصل الاعتقاد بالأرباب .

فالطفل يضرب الكرسي إذا أوقعه كما يضرب الانسان والحيوان ، وتايلور يعتقد أن الانسان الأول كان كالطفل في تخيله للأشياء وتمثله لها في صور الأحياء . . فالنجوم أرباب حية تشعر وتسمع وتطلب ما يطلبه الحي من غذاء ومتاع ، وكذلك الرياح والسحب والينابيع والعوارض الطبيعية على اختلافها . فلا جرم يشعر الهمجي الأول بما حوله من هذه القوى الحية شعور الرهبة والرغبة ، ويحتاج إلى استرضائها بالصلاة والدعاء كما يسترضي الأقوياء من بني قومه بالملق والرجاء .

ويسبق هربرت سبنسر هذا التفسير بتفسير يوافقه في ظواهر الاستحياء ولا يوافقه في تعليل الاستحياء .

فالانسان الأول ـ على ما يرى سنبسر ـ كان يؤمن بحياة الأرباب لأن عبادة الأسلاف هي أقدم العبادات ، وكان يرى الأطياف في المنام فيحسب أنها باقية ترجى وتخشى ، وأنها تتقاضاه فروضاً لها عليه كفروض الآباء على الأبناء وهم بقيد الحياة .

ولكن يرد على القول بعبادة الأسلاف أنها لم تستغرق عبادات الأقدمين في زمن من الأزمان ، وأن النائم يرى أطياف الغرباء كما يرى أطياف الآباء ، ويرى أطياف الأطفال الضعفاء . بل يرى أطياف السباع التي يخافها في يقظته فلا يعبدها لأنه يخافها وتتردد عليه أطيافها ، بل يقتلها ويحول بينها وبين الطعام .

ومهما يبلغ من قصور العقل في الهمج فهم لا يجهلون أن « الروح » الذي يحوم حولهم في طلب الطعام والشراب يحتاج إليهم ولا يستغني عنهم . فان شاؤوا منعوا عنه القوت فأردوه ، وإن شاؤوا والوه بالقوت فأبقوه ، ولو لم يكن محتاجاً إليهم لما حام حولهم ولا انتظر منهم أن يسترضوه باشباعه وإروائه ، ولماذا لا يسعى لنفسه كما كان يسعى لها وهو مقيم بين ذويه ؟

ومن الواجب أن نسأل إذا كان الهمجي كالطفل ينظر إلى جميع الأشياء كنظرته إلى الحي الذي يقصد ما يفعل : ترى لماذا لم يعبد الهمجي جميع الأشياء ؟

لا بد أنه قد عرف قبل العبادة وصفاً للربوبية يميز به طائفة من الكائنات عما عداها ، ويرى ذلك الوصف موفوراً في هذا الشيء وغير موفور في سواه .

وقد نقل السائحون عن أقزام أفريقيا الوسطى ـ وهم في حضيض الهمجية ـ أنهم يؤمنون برب عظيم فوق الأرباب ، وعرفت من الهمج قبائل مسفة في الجهالة لم تعبد الأسلاف وجعلت ظواهر الطبيعة مسخرة لروح عظيم .

ويرجح آخرون أن السحر هو أصل العبادة وأصل الشعائر الدينية .

ولكن يقال في الرد عليهم إن السحر يستلزم وجود الأرواح التي تعالج به وتراض بتعاويذه . لأن السحر لا يخلق الآلهة وإنما يخلقه السحرة والكهان الذين يخدمون تلك الآلهة ، ويزعمون أنهم على مقربة منها وعلى علم بما يغضبها ويرضيها .

وقد شوهد منذ القدم أن طبيعة السحر غير طبيعة العبادة في أساسها . لأن السحر منوط أبداً بالأمور الخبيثة والوسائل الدنسة والنفايات التي تعاف وتنبذ في الخفاء ، ولم تخل العبادة قط من توسل إلى الخير ورجاء في كرم المعبود ، وقلما تخلو من « تطهر » بنوع من أنواع الطهارة يناقض وسائل السحر الخبيث ، فكأنما فرق الناس بين العبادة والسحر عندما فرقوا بين الأرباب المرجوة والأرباب المرهوبة ، فاتخذوا العبادة لأرباب الخير والمحبة واتخذوا السحر لأرباب الشر والبغضاء .

ومهما يكن من تعليل نشوء السحر فليس لنا أن نزعم أن الناس سحروا ثم عبدوا ، بل يحق لنا أن نزعم أنهم قد عبدوا ثم سحروا ، لأن السحر اختراع لا معنى له ما لم يسبقه إيمان بالمعبودات التي يروضها السحرة ويخافها العباد .



والأكثرون من ناقدي الأديان يعللون العقيدة الدينية بضعف الانسان بين مظاهر الكون وأعدائه فيه من القوى الطبيعية والأحياء ، فلا غنى له عن سند يبتدعه ابتداعا ليستشعر الطمأنينة بالتعويل عليه والتوجه إليه بالصلوات في شدته وبلواه .

على أن القول بضعف الانسان تحصيل حاصل إن أريد به بطلان العقيدة الدينية وإثبات التعطيل ، لأن الانسان ضعيف على كلا الفرضين فليس من شأن ضعفه أن يرجح أحد الفرضين على الأخر .

فاذا ثبت أنه من خلق إله فعال قدير فهو ضعيف بالنسبة إلى خالقه ، وإذا لم يثبت ذلك فهو ضعيف بالنسبة إلى الكون ومظاهره وقواه . فماذا لو كان قوياً مستغنياً عن قوى العالم ؟ أيكون ذلك أدعى إلى إثبات العقيدة الدينية والايمان بالله ؟

إننا إذا حكمنا ببطلان العقيدة الدينية لضعف الانسان فقد حكمنا ببطلانها على كل حال ، ثبت وجود الله أو لم يثبت بالحس أو البرهان ! . لأنه لن يكون إلا ضعيفاً بالنسبة إلى الخالق الذي يبدعه ويرعاه .

لكن الواقع أن الضعف لا يعلل العقيدة الدينية كل التعليل . لأنها تصدر من غير الضعفاء بين الناس . وليس أوفر الناس نصيباً من الحاسة الدينية أوفرهم

نصيباً من الضعف الانساني سواء أردنا به ضعف الرأي أو ضعف العزيمة . فقد كان الأنبياء والدعاة إلى الأديان أقوياء من ذوي البأس والخلق المتين والهمة العالية والرأي السديد . . ومهما يكن من الصلة بين ضعف الانسان واعتقاده فهو لا يزداد اعتقاداً كلما ازداد ضعفاً ولا يضعف على حسب نصيبه من الاعتقاد ، وما زال ضعفاء النفوس ضعفاء العقيدة ، وذوو القوة في الخلق ذوي قوة في العقيدة كذلك .

فليس معدن الايمان من معدن الضعف في الانسان ، وليس الانسان المعتقد هو الانسان الواهي الهزيل ، ولا إمام الناس في الاعتقاد إمامهم في الوهن والهزال .

وربماكان الأصح والأولى بالتقرير والتحقيق أن العقيدة تعظم في الانسان على قدر إحساسه بعظمة الكون وعظمة أسراره وخفاياه ، لا على قدر إحساسه بصغر نفسه وهوان شأنه .

فمبلغ الاحساس بالعظمة هو مبلغ الاحساس بالعقيدة الدينية . وصغر الكون في نظر الانسان نقص في الشعور بظاهره وخافيه ، ونقص من أجل ذلك في طبيعة الاعتقاد وطبيعة الايمان .

ومن هنا تكون الحاسة الدينية مجاوبة صحيحة للوجود العظيم الذي يحيط بالانسان ، سرمدياً بعيد الأغوار عميق القرار .

فليس الكيان الصحيح هو الذي يمر بهذا الوجود السرمدي كأنه لا يراه ولا يهتز له ولا يستجاش من أعماقه إذا سبر غوره فقصر عن مداه .

وإنما الكيان الصحيح هو الذي يجيش بتلك الحاسة القوية فيستهول الكون ويستقبله بالحيرة والتقديس ، لأنه في الواقع هائل محير جامع لمعاني القداسة من حيث نجمت في لغة اللسان أو لغة الضمير .

وعلى هذا تكون العقيدة من مصدر الصحة لأنها تجاوب الوجود المحيط بالنفس الانسانية ، ولا تكون من مصدر النقص والغفلة عن حقائق الأمور .

وإذا رجح القول بأن العقيدة « ظاهرة اجتماعية » يتلقاها الفرد من الجماعة فليس الضعف إذن بالعامل الملح في تكوين الاعتقاد . لأن الجماعة تحارب

الجماعة بالسلاح المصنوع وقوة الجنان مع القوة العددية ، وتقيس النصر والهزيمة بهذا المقياس المعلوم ، فلا تلجأ الى مقياس العقيدة المجهول إلا إذا آمنت به لباعث غير باعث التسلح والاستقواء .

ورأي فرويد Freud قريب من رأي هؤلاء الذين يردون العقيدة الدينية إلى شعور الخوف في وسط العناصر الطبيعية . وربما اختلط به مزيج من الغريزة الجنسية في بعض المتهوسين وذوي الأعصاب السقيمة . فان حب الله ـ كما يفسره فرويد عند هؤلاء ـ هو بمثابة الحب الجنسي في حالة « التسامي » أو حالة الحماسة ،وتتشابه العوارض كلها مع هذا الفارق بين الحبين .

قال فرويد في مقاله مستقبل وهم : « ومتى نما الطفل ورأى أنه قد كتب عليه أن يظل طفلا ما طوال حياته ، وأنه لن يستغني عن حماية في وجه القوى الجبارة المجهولة ـ خلع عليها صورة الأبوة وخلق لنفسه الآلهة التي يخافها ويرجو أن يستميلها ولا بد له من أن يكل إليها أن تحميه وترعاه . ومن هنا يصبح تفسير الشوق إلى الأبوة مقروناً بالباعث الآخر وهو حماية الانسان من جرائر ضعفه ، فتؤدي حالة الطفل الذي يشعر بقلة حيلته ولا يقوى على الحرمان من حنان الأبوة ـ إلى حالة الرجل الكبير الذي يشعر بقلة الحيلة أيضاً ويفتقر إلى نوع من الحنان الأبوي ، فيصيبه في الديانة » .

وقال في الحضارة ومقلقاتها بعد أن أشار إلى آلام الواقع ومحاولة الهرب منها إلى التعزي بالأوهام : « إن ديانات بني الانسان جميعاً ينبغي أن تحسب في عداد الأوهام الجماعية التي من هذا القبيل ، ولا حاجة إلى القول بأن الذي يخضع للوهم لا يعلم أنه من الواهمين » .

* * *

ومن الواضح أن حالة « التسامي » هي آخر ما ارتقت إليه الديانات فلا يمكن أن يقال إنها ينبوع العقيدة الهمجية الأولى .

ولا يمكن كذلك أن يقال إن « العقيدة الدينية » حالة مرضية في الآحاد والجماعات . لأننا لا نتخيل حالة نفسية هي أصح من حالة البحث عن مكان الانسان من هذا العالم الذي ينشأ فيه ، ولا يتجاهل حقيقته إلا وهو في « حالة مرضية » أو حالة من أحوال الجهالة تشبه الأمراض .

ولا بد أن نسأل : ما هو الكون في نظر الهمج الأولين ؟ لأن الهمجي اذا أدرك أن الكون « كل واحد » كان قد ارتفع بنظرته عن الجهالة البدائية وقضى دهراً طويلا وهو متدين على مختلف الديانات ، فلا يقال إذن إنه بقي بغير أرباب حتى أدرك الكون العظيم ، وأدرك ضعفه وقلة حيلته بالقياس إليه .

أما إن كان الهمجي الأول يخاف العناصر المحيطة به فهو لا يتوهم أنها أحياء تفهم وتسمع دعاءه بعد أن ينحلها عواطف الأبوة ، بل يتوهم ذلك قبل أن ينحلها تلك العواطف ويشعر بأنها قابلة لأن تحل منه محل الآباء من الأبناء . فمرحلة الشعور بالأبوة مسبوقة لا محالة بمرحلة أخرى قد نشأت فيها الأرباب والعبادات .

وقد أسلفنا في هذه الصفحات أن معدن العقيدة غير معدن الضعف ، فليس أكثر الناس اعتقاداً هم أكثرهم ضعفاً ، وليس الضعيف دائماً بالقوي في التدين والاعتقاد .

***

وطائفة أخرى من علماء الانسان يقرنون بين « الطوطم » والدين ويظنون أن الطواطم هي طلائع الأديان بين الهمج الأولين .

وقد تحقق أن شعائر الطواطم منتشرة بين مئات القبائل الهمجية في استراليا وإفريقية والأمريكتين وبعض أقطار القارة الاسيوية وجزائرها .

فلا تزال في هذه القارات قبائل كبيرة وصغيرة تتخذ لها على الأكثر حيواناً تجعله طوطماً وتزعمه أباً لها أو تزعم أن أباها الأعلى قد حل فيه ، وقد يكون الطوطم في بعض الحالات نباتاً أو حجراً يقدسونه كتقديس الأنصاب .

وإذا اتخذت القبيلة « طوطماً » لها حرمت قتله وأكله في أكثر الأحوال وحرمت الزواج بين الذكور والاناث الذين ينتمون إلى ذلك الطوطم ولو من بعيد . وقد يكون للقبيلة الكبرى بطون متفرقة تتعدد طواطمها ويجوز الزواج بين المنتمين إليها ، ولكنهم يحرمونه في الطوطم الكبير .

ومن هذه اللوازم الطوطمية يرجح المخالفون لهذه الفكرة أن الطوطمية لم تكن أصل العقيدة الدينية ، لأنها تنشأ بعد اتساع القبائل واعترافها بأنظمة

الـزواج وآداب المعامـلات ، وليسـت هذه المرحلـة أولى المراحـل في تطـور الاعتقاد .

ولا شك أن الناس قد عرفوا شيئاً يسمى « الروح » يحل في جسد الحيوان أو يتلبس به قبل أن يعرفوا الطوطمية ، وعرفوا كذلك تقديس الأسلاف قبل أن يعرفوها ، وقد وجدت قبائل شتى تتخذ الطواطم وتعبد أرباباً غيرها ، ووجدت قبائل لا تخلع عل الطواطم صفة الأرباب على الاطلاق .

***

والفيلسـوف الفـرنسي ـ هنـري برجســون ـ يرجـع بالعقيدة الـدينية إلى مصدرين : أحدهما اجتماعي لفائدة المجتمع أو فائدة النوع كله ، والآخر فردي يمتاز به آحاد من ذوي البصيرة والعبقرية الموهوبة .

فالحاسة الدينية الاجتماعية هي « حيلة نوعية » يلجأ إليها خيال النوع الانساني لكبح الأثرة الفردية وإقناع الانسان بنسيان مصالحه في سبيل المصالح الكبرى التي تتعلق بها حياة النوع في جميع الأجيال ، فإن الانسان لو استوحـى عقلـه وحده خدم نفسه وأطاع لذته ولم يحمل الألم ولا الخسارة من أجل أبناء نوعه . ولما كانت إرادة الحياة مستكنة في النوع كما هي مستكنة في آحاده على انفـراد نشأت من الغريزة النوعية ملكة يسميها برجسون بملكة الخرافة الرمزية أو ملكة الأساطير ، وتكفلت للانسان بخلق العوض الـذي يسـتعيض به عن منافعـه ولذاته حين يهجرها لمنفعة نوعه . فاعتقد الجزاء بعد الحياة وأحس أنه محاسب على الاضرار بغيره مثاب على الخير الذي يسديه إلى أبناء نوعه ، واقترنت فيه أثرة الفرد بأثرة النوع ، فاستقامت على التوازن بينهما مصلحتـه ومصلحـة النـاس أجمعين .

أما الحاسة الدينية في الفرد الممتاز فهي الالهام أو الكشف الذي يصل بينه وبين قوة الخلق أو دفعة الحياة Elan Vital كما يسميها برجسون ، وقد تطورت دفعة الحياة هذه في ذهن الفيلسوف حتى أصبحت في كتبه الأخيرة « ذاتاً » إلهية تغير ولا تتغير ولكنها كونية غير منفصلة عن هذه الموجودات ، وهي تتجلى على أكملها وأوضحها في بديهة النخبة المختارين من كبار العباقرة الروحانيين ، وهم خالدون كما يرجح الفيلسوف أو أن خلودهم مسألة لا يمنعها العقل ولا يبعد أن تحققها الدراسات النفسية بالأسانيد العلمية ، ولو بعد حين .

ويسأل السائل هنا : إذا كانت للخلق قوة كونية تتجلى لبعض الملهمين فلماذا تكون الحاسة الدينية الاجتماعية وهماً مختلفاً أو خرافة مزخرفة أو اختراعاً لا أساس له غير الحيلة النوعية لحفظ البقاء ؟ لماذا لا تكون من قبيل « التلمس » البديهي لتلك القوة الكونية ؟ لماذا لا تكون في هذا « الوجود » ذات إلهية ثم نسمي البحث عنها حيلة مختلفة أو وهماً من الأوهام ؟ .

* * *

وممن يسمع لهم رأي راجح في مباحث العقيدة إمام علماء اللغات المحدثين « ماكس موللر » صاحب الرأي المعدود في اشتقاق اللغات ومعاني الأساطير وعلاقتها بالعقائد والعبادات . فهو يؤمن بأن « البصيرة » هبة عريقة في الانسان ، وأننا كما قال ـ في كلامه على مقارنة الأساطير ـ « مهما نرجع بخطوات الانسان إلى الوراء لن يفوتنا أن نتبين أن منحة العقل السليم المستفيق كانت من خصائصه منذ أوائل عهده ، وأن القول بإنسانية متسلسلة على التدريج من أعماق البهيمية إنما هو قول لن يقوم عليه دليل » .

ومصداقاً لهذا الرأي يرجح موللر أن الانسان قد تدين منذ أوائل عهده لأنه أحس بروعة المجهول وجلال الأبد الذي ليس له انتهاء ، وأنه مثل لهذه الروعة بأعظم ما يراه في الكون وهو الشمس التي تملأ الفضاء بالضياء ، فهي محور الأساطير والعقائد كما ثبت له من المقابلة بين اللغات واللهجات .

وإذا قيل لموللر إن « الأبد » أو اللانهائية معنى لا توجد له كلمة في اللغات الهمجية ولا الحضارة الأولى قال إن الاحساس بالمعاني يسبق اختراع الكلمات ، وقد ثبت أن الانسان الأول لم يضع في لغاته كلمات لبعض الألوان ، مع أنها قديمة محسوسة بالنظر موصولة بتجاربه اليومية . فإذا بحثنا عن لفظة تدل على معنى اللانهاية فلم نجدها في لغات الانسان القديمة فليس ذلك بدليل على أن المعنى النفساني غير موجود أو غير محسوس .

* * *

ويبدو لنا أن القول بإدراك « الهمجي » لفكرة اللانهاية بعيد التصديق ، وأنه لو كان قد أدركها قبل أن يتدين لتنزهت عقائده الأولى عن كثير من السخف الذي لا يجمل بتلك الحقيقة الكبرى ، ولا يسلم من فساد الذوق ولا من العجز

عن فهم العظائم التي تتجاوز افقه الضيق ومعيشته المحدودة .

***

وإلى هنا نحسب أننا قد ألممنا بأهم الفروض التي خطرت على الأذهان في تعليل العقيدة الدينية ، أو تعليل نشأتها الأولى .

وجملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضاً منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويغنينا عن التطلع إلى غيره .

وجملة ما نفهمه من ذلك أن مسألة العقيدة أكبر من أن يحصرها تعليل واحد ، وأنها قد تتسع لجميع تلك التعليلات معاً ولا تزال مفتحة الأبواب لما يتجدد من البحوث والدراسات .

وهكذا كل شعور واسع النطاق في طبيعة الانسان .

فما من شعور متغلغل في أصول الطبيعة يقبل التفسير على وجه واحد والانطواء في هيئة واحدة ، ولو كان مقصوراً على العالم المحسوس فضلا عن عالم الغيب أو عالم ما بعد الطبيعة .

فلا يكفي في تفسير الحب مثلا أن نفسره بحب البقاء أو بحب الجمال أو بحب اللذة أو الغلبة أو بحب التضحية والمفاداة .

ولا يكفي في تفسير الوطنية مثلا أن نفسرها بالمصلحة أو باللغة أو بوحدة التاريخ أو بوحدة المكان أو بوحدة الدين أو بعصبية القرابة .

فالمسألة الكونية ـ بل المسألة الأبدية ـ أعظم جداً من المسألة النوعية أو المسألة الوطنية ، وأحق من جميع المسائل بتعدد الأسباب وتشعب المناحي وغرابة الأطوار .

وليس مما يقدح في النتيجة أنها نجمت من هذا السبب أو ذاك ، على اختلاف قيمة الأسباب في الفكر والشعور .

فالانسان قد وصل إلى الطب النافع من طريق الشعوذة ، ووصل إلى الكيمياء الصحيحة من طريق الكيمياء الكاذبة ، ووصل إلى الصواب على الاجمال من طريق الخطأ على الاجمال ، ولا يقول أحد إنه لن ينتهي إلى صواب إلا إذا بدأ

على صواب ، وإنه إذا أخطأ في المحاولة وجب أن يلزمه الخطأ بغير أمل في الهداية .

ويجوز على هذا أن تنبعث العقيدة عن أكثر الفروض المتقدمة ولا تنبعث عن فرض واحد ، ولكنها على تعدد الأسباب يمكن أن تجتمع في تفسير يشملها جميعاً لأنه يعتبر منها بمثابة التعميم الذي لا تشذ منه ناحية من نواحي التخصيص .

فنحن لا نهمل سبباً يخطر على البال إذا قلنا إن العقيدة هي ترجمان الصلة بين الكون والانسان ، أو قلنا إنها مظهر الصلة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر كما يقول جماعة المتصوفة والنساك .

فلا بد من صلة بين الكون وبين كل موجود فيه .

ولا بد من أن تمتزج هذه الصلة بالوعي والشعور متى كان الموجود من أصحاب الوعي والشعور .

ومن العجيب أن يعرف العلماء شيئاً يسمى الغريزة النوعية ، بل شيئاً يسمى غريزة الجماعة ، ولا يعرفون شيئاً يسمى الغريزة الكونية أو السليقة الكونية ، أوما شاؤ وا من الأسماء .

فمن المحقق أن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة في جميع الموجودات ، ومن المحقق أن « الوعي » لا يخلو من ترجمان لهذه الصلة لا يحصره العقل . لأنه سابق له محيط به غالب عليه .

ومن المحقق أن « الوعي الكوني » ملكة قابلة للترقي والاتساع ، لأن الحقائق التي تقبل الفهم في الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كل وعي ترقى إليه بنو الانسان .

بل هذه الحواس الجسدية ـ ودع عنك الحقائق الأبدية ـ لا تحيط بكل ما تحسه العيون والأنوف والآذان . فبعض الحيوان يستنشق الرائحة على بعد أميال وهي كالعدم في أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قراريط . وبعض الأصوات نلتقطها بالآلات من وراء البحار والقفار وقد كان الظن قبل العصر الحاضر أن الصوت « عدم » على مد البصر القريب . ومن زعم أن « الموجود » هو ما تناوله الحس دون غيره كذبه الحس نفسه وقامت الحجة عليه من العيون والأنوف

والاذان فضلا عن البصائر والعقول .

ففي الكون مجال « للوعي الكوني » أوسع من مجال الحواس والملكات ، وما دامت الصلة بين الانسان وبين الكون قائمة فلا بد من دخولها في نطاق وعيه على مثال من الأمثلة ، ولا موجب لوقوفها دون غاية من الغايات التي تطيقها ملكات الجنس البشري ، ومنها ملكة الاعتقاد والإيمان .

وفي الكون العظيم حقائق لم تقابلها الحواس الجسدية ولا الحواس النفسية كل المقابلة إلى الآن .

ولا يوجد عقل سليم يمنع أن تترقى المقابلة بين الحواس النفسية وبين تلك الحقائق ، ما دامت قائمة ، وما دام الوعي في طريق الارتفاع والاتساع .

ولا يوجد عقل سليم يمنع التفاوت في هذه الحواس النفسية ـ التي نسميها بالوعي الكوني ـ فيمتلىء بها أناس ويقفر منها أناس ، ويكون الفارق فيها بين الموهوبين والمجردين كالفارق ـ على الأقل ـ بين أذن الموسيقي التي تميز مئات الألحان .وآذان السواد الذين يحسبونها كلها صوتاً واحداً أو بضعة أصوات .

ونقول « على الأقل » لأن المحسوسات التي تدرك بالأذن أضيق من المحسوسات التي تدرك بالكيان كله مما يعيه وما لا يعيه .

فإذا قال لنا قائل إنني أحس « الحقيقة الكونية » أو أحس خالق الكون فلا ينبغي أن نكذبه لزعمنا أن الحقيقة الكونية مستحيلة وأن الوعي الكوني مستحيل . فإن الحقيقة الكونية لا شك فيها وإن الوعي الكوني لا شك فيه . ولكننا نكذبه ـ إن كذبناه ـ متى شككنا في صدقه كما نكذب من نشك في روايته لوقائع العيان . . . ولا شك في وقائع العيان .

ولنا أن نستبعد هذا الأصل أو ذاك من أصول العقائد الهمجية الغابرة أو الحاضرة ، ولكن ليس لنا أن نستبعد « الوعي الكوني » لأنه حقيقة يستلزمها العقل وتؤكدها المشاهدة في كل زمن وفي كل موطن وفي كل قبيل .

فالعقل الذي يرى للانسان غرائز نوعية وغرائز اجتماعية يستبعد كل الاستبعاد أن يخلق الانسان وهو ذرة من قوى الكون ومادته ثم يخلو من وعي يترجم هذه العلاقة التي هي أكثر من علاقة ، لأنها احتواء واشتمال .

والديانات في كل قبيل تترجم هذا الوعي الكوني منذ القدم وتمثله بما تشاء من الرموز والعبارات . وهذا عدا الأحاد الممتازين الذين يبلغ فيهم هذا الوعي أقصاه ولا يسهل تفسير حالاتهم بعوارض الجنون كما يقول عنهم الجهلاء من أبناء قومهم . فإن هؤلاء الآحاد هم في الغالب من أعظم الرجال وأقدرهم على تبديل أحوال الشعوب والأجيال ، ولا يسعنا أن نصرف حالاتهم بهذه السهولة أو بكلمة واحدة تسمى الجنون ، وهي هي الحالات التي ترتبط بها عقائد الملايين وألوف الملايين ، ونعلم أنها لازمة ومعقولة بل أعظم من اللازم والمعقول ، لأننا إذا حذفنا تلك الحالات وما تعبر عنه من العقائد نظرنا إلى الانسان بعدها فإذا هو أعجب من أعجب الخرافات في أسخف البدائه والعقول . إذ نحن نراه موجوداً في عالم منبت عنه لا يحسه ولا يبالي أن يحسه ولا يربط حياته بظواهره وخوافيه ولا يقابل تلك الأسرار بسر فيه ، وإن غيلان الصحراء وهامات الجاهلية وأصداءها لأقرب إلى العقل من هذا الانسان .

أطوار العقيدة الالهية

يعرف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامة مرت بها الأمم البدائية في اعتقادها بالآلهة والأرباب :

وهي دور التعدد Polytheism

ودور التمييز والترجيح Henotheism

ودور الوحدانية Monotheism

ففي دور التعدد كانت القبائل الأولى تتخذ لها أرباباً تعد بالعشرات وقد تتجاوز العشرات إلى المئات ، ويوشك في هذا الدور أن يكون لكل أسرة كبيرة رب تعبده أو تعويذة تنوب عن الرب في الحضور وتقبل الصلوات والقرابين ..

وفي الدور الثاني وهو دور التمييز والترجيح تبقى الأرباب على كثرتها ويأخذ رب منها في البروز والرجحان على سائرها . إما لأنه رب القبيلة الكبرى التي تدين لها القبائل الأخرى بالزعامة وتعتمد عليها في شئون الدفاع والمعاش ، وإما لأنه يحقق لعباده جميعاً مطلباً أعظم وألزم من سائر المطالب التي تحققها الأرباب المختلفة ، كأن يكون رب المطر والاقليم في حاجة إليه ، أو رب الزوابع والرياح وهي موضع رجاء أو خشية ، يعلو على موضع الرجاء والخشية عند الأرباب القائمة على تسيير غيرها من العناصر الطبيعية .

وفي الدور الثالث تتوحد الأمة فتجتمع إلى عبادة واحدة تؤلف بينها مع تعدد

الأرباب في كل إقليم من الأقاليم المتفرقة . ويحدث في هذا الدور أن تفرض الأمة عبادتها على غيرها كما تفرض عليها سيادة تاجها وصاحب عرشها ، ويحدث أيضاً أن ترضى من إله الأمة المغلوبة بالخضوع لإلهها ، مع بقائه وبقاء عبادته كبقاء التابع للمتبوع والحاشية للملك المطاع .

ولا تصل الأمة إلى هذه الوحدانية الناقصة إلا بعد أطوار من الحضارة تشيع فيها المعرفة ويتعذر فيها على العقل قبول الخرافات التي كانت سائغة في عقول الهمج وقبائل الجاهلية . فتصف الله بما هو أقرب إلى صفات الكمال والقداسة من صفات الآلهة المتعددة في أطوارها السابقة ، وتقترن العبادة بالتفكير في أسرار الكون وعلاقتها بإرادة الله وحكمته العالية ، وكثيراً ما يتفرد الاله الأكبر في هذه الأمم بالربوبية الحقة وتنزل الأرباب الأخرى إلى مرتبة الملائكة أو الأرباب المطرودين من الحظيرة السماوية .

والرأي الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism يأتي أحياناً كثيرة بعد اعتقاد الوحدانية على الصورة التي أجملناها ، وهي الوحدانية الناقصة التي تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوحدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى .

وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوحدانية بأن الانسان يترقى في هذا الطور فيحاول تفسير الشر في الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير ، ولا يكون هذا من قبيل النكسة في عقيدته . لأنه لا يزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيغ التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها . فلا تكون الثنائية بعد الوحدانية نكسة من الأعلى إلى الأدنى بل تقدماً من الأدنى إلى الأعلى لتنزيه الله والارتفاع بصفاته إلى أرفع صور الكمال الموافقة لترقي الانسان في أطوار العبادة .

وأثبت من هذا عندهم ـ أي عند علماء المقابلة بين الأديان ـ أن وحدة الوجود Pantheismتأتي بعد جميع الأطوار توفيقاً بين النقائض والضرورات ، وإثباتاً لوجود الله من طريق الثبوت الذي لا شك فيه ، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والايمان :

***

ولم تكن أرباب الأمم الماضية في جميع أطوارها نوعاً واحداً أو مثلا لفكرة واحدة ، ولكنها أنواع شتى يمكن أن نجمعها في الأنواع التالية :

وهي (١) أرباب الطبيعة أو الأرباب التي تتمثل فيها مشاهد الطبيعة وقواها كالرعد والبرق والمطر والفجر والظلام والينابيع والبحار والشمس والقمر والسماء والربيع .

و(٢) أرباب الانسانية وهي الأرباب التي تقترن بأسماء الأبطال والقادة المحبوبين والمرهوبين ، ويحسبهم عبادهم من القادرين على الخوارق والمعجزات .

و (٣) أرباب الأسرة وهم الأسلاف الغابرون . يعبدهم أبناؤهم وأحفادهم ويحيون ذكراهم بالحفلات والمواسم المشهودة كما يحيي الناس ذكرى الموتى في هذا الزمان ويزورونهم بالأقوات والألطاف ، ولكن مع هذا الفارق البين : وهو أن الرجل الهمجي لا يمنعه مانع أن يجعل الذكرى عبادة وأن يجعل هدايا القبر في حكم الضحايا والقرابين .

و(٤) أرباب المعاني كرب العشق ورب الحرب ورب الصيد ورب العدل ورب الاحسان ورب السلام .

و (٥) أرباب البيت كرب الموقد ورب البئر ورب الجرن ورب الطعام .

و (٦) أرباب النسل والخصب وهي على الأغلب الأعم في صورة الاناث ، ويسمونها بالأمهات الخالدات ، وقد ترقت مع الزمن إلى واهبات الخلود بعد هبة الحياة .

و (٧) آلهة الخلق التي ينسب إليها خلق السماء والأرض والانسان والحيوان .

و (٨) الالهة العليا وهي آلهة الخلق التي تدين عبادها بشرائع الخير وتحاسبهم عليها وتجمع المثل العليا للمحاسن والأخلاق ، وتضمن السعادة الأبدية للأرواح في عالم البقاء .

وهذه الطبقة من طبقات العبادة هي أرقى ما بلغته الانسانية في أطوارها

المتوالية ، واستعدت بعده للايمان بإله واحد لجميع الأكوان والمخلوقات بغير استثناء أمة من الناس .

* * *

ومن العسير جداً أن نبني من هذه الأطوار جميعاً سلماً متعاقب الدرجات لا تتقدم فيه درجة على درجة ولا يتلاقى فيه نوعان أو أكثر من نوعين من المعبودات .

فقبائل الهوتنتوت الأفريقية التي لم تفارق مرتبة الهمجية حتى اليوم ولا يزال أناس منها يأكلون لحوم البشر تعرف إلهاً واحداً فوق جميع الآلهة يسمى أبا الآباء .

وقبائل البانتو الأفريقيون يقسمون المعبودات إلى ثلاثة أنواع : نوع هو بمثابة الأطياف الانسانية الراحلة وهو الذي يسمونه ميزيمو mizimu . ونوع هو أرواح لم تكن قط في أجساد البشر وهو الذي يسمونه بيبو Pepo ويزعمونه قابلا للتفاهم والاتصال بالعرافين والحكماء ، ونوع مفرد لا جمع له وليس من الأطياف ولا من الأرواح المتعددة ويسمونه « مولنجو » mulungu . لا يمثلونه في وثن ولا تعويذة ولا تفلح فيه رقية الساحر ولا حيلة العراف ، وفي يديه الحياة والسطوة ووسائل النجاح في الأعمال ، ويصفونه بأعلى ما في وسعهم من صفات التجريد والتفرد والكمال .

وكفار العرب كانوا قبيل البعثة المحمدية يدين أناس منهم بالمسيحية وأناس باليهودية ويذكرون « الله » على ألسنتهم ويسمون أبناءهم بعبد الله وتيم الله . . ويعبدون مع ذلك أسلافهم فيقولون إن أصنام الكعبة تماثيل قوم صالحين ، كانوا يطعمون الطعام ويصلحون بين الخصوم فلما توا فحزن أبناؤهم وإخوانهم عليهم وصنعوا تلك الأصنام على مثالهم وعبدوهم من فرط الحب والذكرى ، ولكنهم لم يعبدوهم إلا ليقربوهم إلى الله زلفى .

ووصل المصريون إلى التوحيد ، وبقيت أسماء الاله الواحد متعددة على حسب التعدد في مظاهر التجلي المتعددة لذلك الاله . فكان أوزيريس هو إله الشمس باسم رع وهو الاله الخالق باسم خنوم وهو الاله المعلم الحكيم باسم توت وهو في الوقت نفسه إله العالم الاخر وإله الخلق أيضاً حيث ينبت منه

الزرع ويصورونه في كتاب الموتى جسداً راقداً في صورة الأرض تخرج منه السنابل والحبوب ، وكانوا بعد كل هذه الأطوار يرسمون أوزيريس على مثال مومياء محنطة ويردون أصله إلى العرابة المدفونة . . . كأنهم لم ينسوا بعد عبادة الاله الواحد الخالق للكون كله ـ عبادة الموتى أو عبادة الأسلاف .

واليهود عبدوا العجل بعد عبادة الله الواحد ، وسموا الاله الواحد باسم الجمع وهو في العبرية « الوهيم » أو الألهة . . . ثم أصبح الجمع علامة التعظيم .

* * *

فالتطور في الديانات محقق لا شك فيه ، ولكنه لم يكن على سلم واحد متعاقب الدرجات ، بل كان على سلالم مختلفة تصعد من ناحية وتهبط من أخرى . وقد أوجب هذا الاختلاف أن الشعب على حدته لا يطرد في التقدم عقيدة بعد عقيدة ولا تزال له عقائد شتى قلما يسري عليها حكم واحد في عوامل التطور والارتقاء ، وأن الديانات نشأت في شعوب كثيرة لا في شعب واحد . فما تقدم هنا لم يلزم أن يتقدم هناك ، وما استعاره شعب من شعب غريب عنه قد يكون أرفع من طبقته التي ارتقى إليها من طبقات الحضارة ، فيتفق له في الوقت الواحد ضربان من العبادة أحدهما سابق والآخر متخلف ، ويتقهقر السابق أحياناً قبل أن يتقدم المتخلف إليه . وربما سمت قبيلة متخلفة ربا من أربابهم باسم خالق الأشياء جميعاً ولم يكن ذلك دليلا على ارتفاع في فهم الربوبية ، على ضيق في حصر نطاق المخلوقات وقصرها على الحيز المحدود الذي تعيش فيه القبيلة .

* * *

إلا أن المشاهدات التي أحصاها علماء المقابلة قد تتوافق كلها إلى نتيجة يجمعون عليها ، وهي : أن الايمان بالأرواح شائع في جميع الأمم البدائية ، وأن الأمم التي جاوزت هذا الطور إلى أطوار الحضارة وإقامة الدول لا تخلو من مظاهر العبادة الطبيعية أو عبادة الكواكب على الخصوص وفي طليعتها الشمس والقمر والسيارات المعروفة ، وأن عبادة الأسلاف تتخلل هذه الأطوار المتتابعة على أنماط تناسب كل طور منها حسب نصيبه من العلم والمدنية .

أما التوحيد فهو نهاية تلك الأطوار كافة في جميع الحضارات الكبرى . فكل حضارة منها قد آمنت بإله يعلو على الالهة قدراً وقدرة وينفرد بالجلالة بين ارباب تتضاءل وتخفت حتى تزول أو تحتفظ ببقائها في زمرة الملائكة التي تحف بعرش الاله الأعلى .

لكن الأديان الكتابية ـ بعد كل هذا ـ هي التي بلغت بالتوحيد غاية مرتقاة وعلمت الناس شيئاً فشيئاً عبادة الاله « الأحد » الذي خلق الوجود من العدم ووسعت قدرته على كل موجود في السماوات والأرضين . ولم يكن له شريك في الخلق ولا في القضاء .



وذاك التوحيد الالهي الذي نشأ من توحيد الدولة لم يعرض لخلق الكون كله ، ولم يذهب بفكرة التكوين إلى أبعد من خلق الانسان من مادة موجودة لا حاجة بها إلى موجد . ولما بحثوا في خلق الأرض والسماء كانت فكرة الخلق عندهم بمثابة فكرة التنظيم والتجميل ، لأنهم نظروا إلى مادة الأرضين والسماوات كأنها حقيقة راهنة ماثلة للحس والنظر في غنى عن المبدع ولا حاجة بها إلى شيء غير التركيب والتنسيق ، وفرضوا لتركيبها أسلوباً من الصناعة كأسلوب الانسان في تركيب مصنوعاته من موادها الحاضرة بين يديه . وظل العقل البشري محصورا في هذا الأفق إلى عهد الديانة الاغريقية قبيل الدعوة المسيحية بل بعد الدعوة المسيحية في بعض الجهات بزمن غير قليل . فلم يكن « زوس » كبير الالهة خالقها ولا خالق الكون بما رحب من أرض وسماء ولكنه كان بينها كرب الأسرة بين الأبناء والأحفاد ، أو كالسيد المطاع بين الأعوان والأتباع . وبلغ من سريان هذه « الحالة العقلية » في الأذهان أن الفلاسفة أنفسهم لم يجهدوا عقولهم في البحث عن أصل للمادة الأولى أو الهيولى . كأن وجودها حقيقة مفروغ منها لا تتوقف على مشيئة خارجة عنها . فلما ترقى الانسان في فهم الوحدانية الالهية أصغر من الكون بمقدار ما أكبر من الله . فجاء تفكيره في خلق الكون من طريق تعظيمه لقدرة الله وإفراده بالوجود الصحيح والقدرة السرمدية على الايجاد فاقتحم بالايمان باباً لم يقتحمه بالتأمل والتفكير .

فالايمان بالأرواح كان أشيع إيمان وألزمه لبديهة الانسان في مبدأ هدايته للتدين

والاعتقاد .

ولا مانع من تعليل اهتدائه إلى « الروح » بالعلة التي شرحها سبنسر وتيلور : وهي الأحلام واستحياء الجماد ، إذ لم يكن في طاقته أن يفهم الروح فهما أصح من هذا الفهم في ظلمات الجاهلية وعثرات النظر بين غياهب تلك الظلمات .

فكان ينام ويرى أنه كان يعدو ويرقص ويأكل ويشرب ويقاتل في منامه ، ثم يستيقظ فإذا هو في مكانه لم ينتقل منه قيد خطوة إلى مكان غيره . فيقع في حدسه أنه فعل ذلك بالروح الذي يسكن جسده ويتركه أو يعود إليه حين يريد . وكان يرى الموتى في منامه فيحسبهم أحياء يتحركون مثله كما تحرك بروحه وهو نائم بجسده . وراقب الموتى فرأى أنهم يفقدون النفس حين يموتون ، فوقع في حدسه من ذاك أن النفس هو الروح المفارق للأجساد في حالة الموت ، فهي شيء في لطف الهواء الخفي يحتجب عن الأنظار فلا تراه ، ولا شك على الاطلاق في ارتباط الروح بالهواء في بديهة المؤمنين الأولين بالأرواح فإن الكلمات التي تطلق عليها في العربية تدل كلها على ذلك وهي الروح والنفس والنسمة ، وكلمة بسيشي Psyche اليونانية بمعناها النفس كمعنى سبريت Spirit في اللغات الأوربية الحديثة وفي ذلك دلالة لا شك فيها على أصلها الأول من بداهة الانسان .

ونحن الآن نفهم الظل الذي يلازمنا ونفهم الصورة التي تتراءى لنا حين ننظر في الماء ، ولكن الهمجي لم يكن يفهم هذه الظلال ولا هذه الصور كما نفهمها الآن . بل كان يحسبها نسخا حية منه يصاب من جهتها بالسحر والطلاسم ، ويصونها من كيد أعدائه كما يصون أعضاء جثمانه ، ويحار في هذاالازدواج فيلحقه بازدواج الأشباح والأجساد على نحو من الأنحاء .

ولم يكن جهله بالأشياء دون جهله بالظلال والأشباح . فلا يستغرب منه أن يلبسها ثوب الحياة كما يفعل الطفل حين يعطف على ما حوله من الأشياء أو يقابلها بالرهبة والاحجام ، وكثيرون من الراشدين المثقفين في عصرنا هذا يهتاجون فيخاطبون الجماد بالزجر والسباب كما يخاطبون الأحياء وتغلبهم عاطفة الحزن أو الوجد فيعتبون على الشيء الذي لا حس له كأنه يحس منهم العتب والدعاء .

والمهم أن الإنسان الأول قد اهتدى إلى فكرة « الروح » من نواحيه التي تلائمه ، فكانت هذه الهداية مفرق الطريق في الثقافة الانسانية سواء منها ثقافة العقل أو ثقافة الضمير .

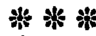
فتسنى له بذلك أن يفتح لعقله منفذاً إلى ما وراء المادة المطبقة على حسه وفكره ، ولو ظلت مطبقة عليه هذا الاطباق لفاته العلم كما فاته الدين .

وتبدلت قيم الحياة كلها منذ دخل في روعه إمكان الوجود لما لم يلمس باليد وينظر بالعين . فمن هنا كل تفرقة بين الروح والجسد ، وبين العقل والمادة ، وبين الحركة والجمود ، وبين الخير والشر ، وبين النور والظلام وبين المعاني المجردة والأجسام المحسوسة ، ومن هنا كل اتساع في أفق النظر وراء أفق الحيوان .

وإذا حسب الانسان مكسبه من هذه الهداية فلا ينبغي أن يحسبه بما قصد بل بما وجد ، ولا ينبغي أن يقيسه على خطئه في التعليل بل على صوابه بعد ذلك في التوفيق بين العلل والمعلولات .

وينفعنا هنا ان نذكر قصة الأب الذي أوصى أبناءه وهو يودعهم ويودع الحياة أن ينبشوا الأرض عن كنز دفنه فيها ونسي مخبأه منها . فلما نبشوا الأرض لم يجدوا كنزاً من الذهب والفضة ، ووجدوا كنزاً يساوي الذهب والفضة ، ويثمر لهم في كل عام كنوزاً بعد كنوز .

فلما وقع الانسان الأول على فكرة الروح وقع عليها خطأ لا شك فيه ، ولكنه خطأ توقف عليه إلهام الصواب في عالم العقل وعالم الضمير .



وقد امتزجت عقيدة الروح بكل عقيدة دينية بعد أطوار العقيدة البدائية وفي أثنائها فعبادة الأسلاف لا تخطر على بال ما لم تجطر معها فكرة بقاء الأرواح ، وإنما تترقى الأنماط على حسب الترقي في المعارف والمعقولات . فالهمجي الذي جهل أسرار التناسل قد يتخذ له جداً معبودا يتمثله في شبح الأسد أو الكلب أو الصقر أو العقاب ، ولا ينكر أن يكون أبوه من سلالة الحيوان جسداً وروحاً بغير مجاز ، لأنه لا يفقه المانع الذي يمنع الروح أن تسكن جسم حيوان كما تسكن

جسم إنسان . والحضري الذي تهذب واستطلع أسرار الخليقة بعض الاستطلاع يجعل أباه روحاً تتجلى في الشمس ويفرق بين أبوة الأجساد وأبوة الأرواح ، وعلى هذا المثال ولا ريب زعم الكهنة أن هذا الفرعون أو ذاك من الفراعين ابن الشمس أو ابن أوزيريس ، ولم يفهموا ولا فهم أحد من ذلك أنهم ينكرون أبوته الجسدية المسجلة بالميراث ، وبحقها يجلس على عرش أبيه .

ولا يرى علماء المقابلة أن عبادة الشمس كانت معدومة في أطوار الديانات القديمة ، ولكنهم يقرزون أن « ديانة الشمس » لم تنتشر في تلك الأطوار لأنها تستلزم درجة من الثقافة العلمية والأدبية لا تتيسر للهمج وأشباه الهمج في أقدم عصور التاريخ . فلا بد قبل ذلك من نظرة فلكية عالمية تحيط بعض الشيء بنظام الأفلاك وعلاقة الشمس بالقصوت ومواعيد السنين حتى تنتظم « للديانة الشمسية » مراسم ومواسم ،وتقام لها معابد ومحاريب ، وتنتظم لها شعائر وصلوات وقرابين ، ولا بد للمتدين بالديانة الشمسية من علم بآثار الشمس في إنبات الزرع وتسيير الرياح وشفاء الأمراض وتقليب الأيام والأعوام وضبط مواقع السيارات وما يتخيلونه لها من طوالع السعود والنحوس . . . ولهذا سبقت عبادة القمر عبادة الشمس في قبائل شتى . لأنهم ربطوا بين القمر والحيض والولادة ، لانتظام الحيض في مواعيد قمرية وسهولة هذه الملاحظة من غير حاجة إلى علم الفلك والحساب .

وتستدعي ديانة الشمس غير هذا أن يرتفع العقل البشري بفكرة الخلق من أفق الأرض القريب إلى الآفاق العليا في السموات . فتتسع دنياه وتتعاظم فيها دواعي الحركة والسكون والحياة والموت ، ويقترب من الأوج الذي يستوعب فيه الكون بنظرة شاملة ، ويلتمس له سبباً واحداً « للحصول » كما حصل بعد أن أصبح الكون كله في حاجة إلى التعليل . فإنه كان قبل ذلك يعلل حياته بهذه القوة أو بتلك من العلل الكونية . فإذا بالكون كله لا يستغني عن تعليل مريح .

فديانة الشمس كانت الخطوة السابقة لخطوة التوحيد الصحيح . لأنها أكبر ما تقع عليه العين وتعلل به الخليقة والحياة ، فإذا دخلت هي أيضاً في عداد المعلولات فقد أصبح الكون كله في حاجة إلى خالق موجد للأرض والسماء والكواكب والأقمار . وينطبق هذا الترتيب تمام الانطباق على فحوى قصة

إبراهيم في القرآن الكريم . « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الافلين . فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون ، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ، وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون » .

وقد وصل الانسان إلى عبادة الشمس حين قامت له دول وحضارات فتلاقت حوله جميع الطرق مجتمعة في طريق التوحيد الصحيح .

ذاك أن القبيلة عبدت أسلافها ، وظلت القبائل متفرقة في عبادة الأسلاف حتى غلبت قبيلة على سائر القبائل في أمة واحدة ، فوجب أن يسود رب القبيلة الغالبة سائر الأرباب . وتنحدر الأرباب المرجوحة إلى مكان دون المكان الأول ، وعمل دون العمل الأعظم المنسوب إلى رب الأرباب . فإذا كان العمل الأعظم هو الخلق فالأرباب التي تتولى ما دونه لا تتسامى إلى مرتبة الاله الخلاق المستأثر بأشرف الصفات وأوحد الأعمال . ثم تنطوي الأمم في الدولة أو الامبراطورية فيقترب الناس من عبادة إنسانية عامة ، ومن تخصيص الاله الأكبر بما هو أعظم وأشرف من صفات الخلق والتقدير .

وفي الدولة تستفيض العلوم الفلكية والحسابية وتحتل الشمس مكانها المنفرد بين ظواهر الطبيعة جمعاء . فالجد القديم إذن هو الشمس في عليائها وأبناؤه قبس على الأرض من روحها أو من قضائها . وتلتقي الديانة الشمسية بالديانة السلفية من هذا الطريق .

وإذ بقيت في الأمة فرق قوية لا تفنى كل الفناء في الديانة التي يدين بها الملك الأكبر - فهي تحتفظ باستقلال كيانها في عناوين آلهتها المترادفة لا في حقيقة الاله وعنصره الأصيل ، فالشمس مثلا هي أوزيريس وخبرا ورع وآمون وآتون ، ولكنها اختلفت الأسماء لاختلاف الكهانات والأقاليم .

ومما لا منازعة فيه بين الثقات من علماء المقابلة أن أوزيريس جد قديم في مصر الوسطى ، وأن قصته قصة إنسان عاش عيشة الأدميين في زمن من الأزمان ،

ومما لا منازعة فيه أيضاً أن أوزيريس اسم من أسماء الشمس في مغربها أو في جهة المغرب التي اعتقدوا دهرا طويلا أنها هي عالم الأموات . ومما لا منازعة فيه مع هذا وذاك أن اسم أوزيريس أطلق بعد ذلك على الشمس في جميع الأحوال ، فكان هذا التدرج نموذجاً للسلم الذي تترقى عليه الديانات .

فأوزيريس أول ميت خالد بروحه معبود في قبيلة من جملة قبائل البلاد . ثم تمتزج القبائل فتعبده الأمة كلها أو تميزه بالعبادة على سائر الأرباب . ثم تبرز ديانة الشمس بما ينبغي لها من العلو والتفرد في أفق العبادات . فيتدرج أوزيريس في التلبس بالشمس حتى تنسى أشكاله الأولى فيعود هو والشمس مرادفين لذات واحدة : فهو « أولا » روح إنسان محتفظ بسلطانه بعد الموت ممثل في صورة المومياء للدلالة على الموت والخلود . ثم هو شمس في حالة الغروب لأنه انتقل من الأرض إلى عالم الأموات ، ثم هو الشمس في جميع أحوالها مع تقادم الزمان .

وتستفيد الديانات هنا من عقيدة الروح العريقة أنها جعلت للشمس روحاً أو معنى غير محسوس ، ينتقل منها إلى البشر المعبودين فيستحقون العبادة لأنهم كائنات علوية لا لأنهم رجال عظماء أو مجرد أسلاف مذكورين بالتجلة والتقديس . وما من أحد في مصر واليونان كان ينكر أن الاسكندر ابن فيليب بالوراثة الجسدية ، ولكنهم مع هذا لم يروا شيئاً من التناقض في انتمائه الى عطارد حين زعمت أمه أن عطارد نفخ فيها من روحه وهي تحمل هذا الجنين ، ولا رأوا شيئاً من التناقض في انتمائه مرة أخرى إلى آمون حين زعم كهان سيوة القديمة أنه ابن آمون .

ولنا أن نقول إن ديانة الشمس كانت هي القنطرة الكبرى بين عدوة التعديد وعدوة التوحيد ، وإنها وافقت اتحاد الأمم في نطاق الدول الجامعة فانتشرت حيث انتشرت الدول الجامعة من أقدم العصور ، لأنها انتشرت في مصر وبابل وفارس والهند واليابان ، وكانت رموزاً للقوة الكونية العظمى بعد أن كانت مبدأ الأمر جرماً محسوساً يعبد لذاته ، وتضاف إليه الروح حيناً لأنه معبود حي ، ولا حياة بغير روح .

ولا تزال بداءة التوحيد من طريق تأليه الشمس مسألة تخمين لا مسألة يقين . فالحضارات القديمة في الدول قد عمت الأقطار الشرقية بين مصر وبابل وفارس

والهند منذ ثمانية آلاف سنة أو تزيد ، كلها قد عبدت الشمس وميزتها بالعبادة في دور من الأدوار . فأيها هي الأمة السابقة إلى التوحيد ؟ أهي فارس أم الهند أم بابل أم آشور أم مصر أم اليابان في مجاهل القدم قبل اتصالها بالحضارة الأسيوية ؟ ليس الجواب على هذا كما أسلفنا مسألة يقين بل مسألة تخمين . وأغلب الظنون المدعمة بالقرائن المعقولة أن مصر بدأت بتوحيد الدين كما بدأت بتوحيد الدولة . فالمؤرخ هيرودوت القديم يقول إن الاغريق تعلموا أمور الدين من المصريين ، والسير اليوت سميث ـ وهو مرجع موثوق به في تاريخ مصر ـ يقول إن شعائر الهند القديمة في الجنائز نسخة محكية من كتاب الموتى ، وتفرق الديانات معقول في الدول الأخرى ولكنه غير معقول في قطر يجري فيه نيل واحد ويتحد وجهاه قبل خمسة آلاف سنة على أقل تقدير .

* * *

وجملة القول إن أطوار العقيدة الالهية تشعبت بين الناس فلم تطرد على مراحل متشابهة في جميع الأمم ولا في جميع الأزمان .

ولكننا إذا أحطنا بوجهتها العظمى وجدنا أن عقيدة الأرواح لم تفارق أطوارها الأولى ، وأن عبادة الأسلاف امتزجت بعقيدة الأرواح ، ثم اتسعت نظرة الانسان إلى دنياه حتى التمس لها علة في السماء فكانت الشمس هي أكبر ما رآه وتوجه إليه بالعبادة ، ثم أضبحت الشمس رمزاً للخالق حين تجاوزها الانسان بنظره إلى ما هو أعظم منها وأعلى . فهي القنطرة الأخيرة بين العدوتين : عدوة التعديد وعدوة التوحيد .

ولم يبق بعد اعتبار الشمس رمزاً للقوة الكونية إلا قبول التوحيد الصحيح . فتعلمه الانسان من الديانات الكتابية شيئاً فشيئاً حتى بلغ بالقوة الالهية نهاية التنزيه .

ويبدو لنا هذا الترقي الديني من ترقي العقل في تفسير كلمة الاله . . فكلمة « إيل » بالآرامية مرادفة لمعنى القوي أو البطل ، ثم أصبحت كلمة الايل بالتعريف مرادفة لبطل الابطال او للبطولة المطلقة ، كما نميز عالماً بكلمة العالم مع التعريف ، لنقول إنه العالم دون سواه . .

ومن فكرة البطل إلى فكرة الله الحي القيوم الأول الآخر الصمد الدائم الذي

لا شريك له تاريخ طويل : هو تاريخ العقل في الترقي إلى التوحيد .

وقد ظل الموحدون يناضلون ديانة الشمس مئات السنين لأنها لم تتزحزح عن معقلها بغير جهاد عنيف ، ولا ننس أن الموحدين في جهادهم القديم لم ينكروا وجود الأرباب الأخرى ، بل سلموا وجودها واعتبروها من شياطين الشر التي ترين على العقول وتحجبها عن هداية الدين القويم . فبقيت إلى عصرنا هذا أيام يحتفل بها أتباع الديانات الالهية ، ولا موجب للاحتفال بها إلا أنها كانت مواسم لعبادة الشمس على الخصوص . فأخذتها الديانات الالهية لأنّ الله أحق بالتكريم من أرباب الوثنية ومضى زمن طويل قبل اقصاء تلك الأرباب من حظيرة الوجود ، فإنما أخرجها العقل البشري أولا من حظيرة القدس والعبادة وسمح لها بالبقاء في زي الشياطين الخبيثة التي تغتصب الربوبية من الجهلاء فترقى في فهم التوحيد ولم تنته جهوده بالوصول إليه .

الوعي الكوني

ما هي صفة الوجود ؟

وبعبارة أخرى : ما هو ألزم لوازم الوجود ؟

إننا لا نعرف الشيء الموجود تعريفاً سائغاً إذا قلنا إنه هو الشيء الذي ندركه بالحس أو بالعقل أو بالبصيرة . لأننا ـ بهذا التعريف ـ نعلق الوجود على موجود آخر هو الذي يدركه بحسه أو بعقله أو ببصيرته . فلا يكون الشيء موجوداً إلا إذا كان له محسون ومدركون .

الا اننا نعطي الوجود الزم لوازمه اذا قلنا انه « غير المعدوم » فيكفي ان ينتفي العدم ليتحقق الوجود . وكل ما ليس بمعدوم فهو لا محالة موجود .

وليس من الضروري لانتفاء العدم قوام الكثافة أو قوام التجسد الذي يقبل الادراك بحاسة من هذه الحواس الجسدية .

فليس هذا القوام الكثيف أو المتجسد ضرورياً لاثبات وجود المادة نفسها ، وهي التي عرفها الناس ماثلة في الأجسام الكثيفة وسائر المحسوسات .

لأن الأجسام المادية كلها تنتهي إلى ذرات ثم إلى إشعاع في الفضاء ، ويحق لنا أن نقول إن الاشعاع « معنى » أبسط من الحركة ، لأن الحركة تقع في جسم متحرك وفي وسط تتأتى الحركة فيه ، ونحن لا نعرف الوسط الذي يسري فيه الاشعاع إلا بالفروض والتخمينات ، ولا نبصر كل إشعاع بالعين المجردة ولو

كان على مقربة من العين .

فقوام الكثافة ليس ضرورياً لاثبات وجود العناصر المادية فضلا عما عداها . ولا يستلزم وجود الشيء المادي أن يكون له هذا القوام . فيجوز لنا أن نقول إن الوجود أقرب إلى طبيعة المعقولات المجردة منه إلى طبيعة الملموسات والمحسوسات .

وسواء جاز هذا أو لم يجز فلا شك أن العدم ينتفي بمجرد العلم بالوجود ، ولا يستلزم انتفاؤه أن يتلبس هذا العلم بمادة لها قوام . فعلم الموجود بوجوده يحقق له كل صفات الوجود التي ينقضها العدم ، وليس لها نقيض سواه .

وليس لأحد أن ينكر وجود شيء من الأشياء لأنه لا يدركه بحاسة من حواسه التي تعود أن يدرك بها الأشياء .

فقد تتم للشيء كل صفات الوجود وهو غير محسوس ، وقد تدق الحاسة الطبيعية حتى تتجاوز أضعاف مداها المعهود في معظم الأحياء ، وقد تتضاعف بالوسائل الصناعية فيثبت لنا أن الأسماع والأبصار قد فاتها شيء كثير مما يدرك بالأذان والعيون .

فالموجودات إذن غير محصورة في المحسوسات .

ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول ، لأن إنكارها جهل لا يقوم على دليل ، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل ! بل هو ألزم من الممكن على التحقيق . لأن الحواس كلها لم تكن إلا محاولة مترقية لادراك ما في الوجود ، ولم تقف هذه المحاولة ولا هي مما يقبل الوقوف . . إذ وقوفها يستلزم مانعاً يعوقها أن تزداد كما ازدادت فيما مضى ، وأن تترقى كما ترقت في طبقات المخلوقات . وليس هذا المانع بالمعروف .

فمما لا شك فيه أن الكون أعم من الوعي الانساني على اختلاف درجاته ، وأن الوعي الانساني كله أعم من هذا الوعي الظاهر الذي تترجم عنه الحواس ويدخل أحياناً في نطاق المعقولات . وقد أصبحت كلمة « الوعي الباطني » من الكلمات الشائعة على الأفواه ، وما « الوعي الباطني » مع هذا بجماع ما احتواه تركيب الانسان ، وما تزود به من طبيعة الحياة والوجود .

وغاية ما يملكه المتردد في حقيقة الموجودات الخفية أن يقول إن وجودها غير ثابت لديه . فأما أن يقول إن وجودها غير ثابت له ولا لغيره ، وانها لن يثبت لها وجود على الاطلاق ـ فذلك قول لا حق له فيه ولا سند له عليه . وقد يكون المصدق بالخرافات أحكم منه رأياً وأصوب منه فكراً . لأنه يصدق شيئاً قد يتسع للتصديق والتكذيب .

ولا نقصر القول هنا على « الوعي الكوني » الذي أشرنا إليه في خاتمة الفصل المتقدم ، ولكننا نطلقه على كل وعي يتجاوز آماد الحواس المعهودة ، وهو على ضروب كثيرة يبحثها العلماء في عصرنا هذا ولا يقطع أحد منها باستحالتها وقلة جدواها . ولكنهم يتفاوتون في تقرير نتائجها وتعليل هذه النتائج ، ويتركون الأبواب مفتوحة فيها لزيادة البحث والاستقراء .

***

والملكات النفسانية التي يدور عليها بحث العلماء في الوقت الحاضر أكثر من نوع واحد في أفعالها وتجاوزها لمألوفات الحواس الانسانية والحيوانية ، ولكنها تتلخص في بضعة أنواع هي :

الشعور على البعد أو ال Telepathy والتوجيه على البعد أو ال Telergy والتنويم المغناطيسي أو ال Magnetism

وقراءة الأشياء أو معرفة الأخبار عن الانسان من ملامسة بعض متعلقاته كمنديل أو قلم أو خاتم أو علبة أو ما شاكل هذه المتعلقات Object reading or psychometry

وتفسير الأحلام Dream Interpretation

والاستيحاء الباطني أو Automatism

والوسواس أو Hallucination

واستطلاع المستقبل أو Precognition

واستطلاع الماضي Retrocognition

والكشف Clairvoyance

وتحضير الأرواح Spiritualism

وكل هذه الملكات قديم معهود في جميع الأجيال والعصور ، لم يجد عليه إلا

التسمية العصرية ومحاولة العلماء أن يحققوه بالتجربة والاستقصاء .

وربما كان أشيع هذه الملكات وأقربها إلى الثبوت وأغناها عن أدوات المعالجة والتناول بأساليب التلقين والتدريب هو الشعور على البعد أو « التلباثي » كما سمي في أواخر القرن التاسع عشر ـ تركيباً مزجياً من كلمتي البعد والشعور في اللغة اليونانية .

وقد تواترت أحاديث الناس في الشعور « على البعد » فرويت فيه روايات كثيرة يتفق أصحابها في أقوال متقاربة . وفحواها أنهم يستحضرون في أخلادهم سيرة إنسان بعيد لغير سبب يعلمونه فاذا هو ماثل أمامهم ساعة استحضاره ، أو يقلقون لغير سبب في لحظة من اللحظات ثم يعلمون بعد ذلك أن إنساناً عزيزاً عليهم كان يتألم أو يذكرهم في تلك اللحظة وهو في ضيق وتغويث ، وقد يسمعون هاتفاً يلقي إليهم بعض الكلمات ثم يقال لهم إن هذه الكلمات قد هتف بها مريض يحبهم ويحبونه وهو غائب عن وعيه ، وندر من الناس في الحواضر والقرى من لم يسمع برواية من هذا القبيل .

وقد جرب الشعور على البعد باحثون مختلفون ، منهم المؤمن بالنفس ومنهم الملحد الذي لا يؤمن بغير المادة ، ومنهم المتدين الذي يلتمس لهذا الشعور علة من العلل الطبيعية ، ولا يرى ضرورة للرجوع به إلى عالم الروح والعقل المجرد .

فالنفساني الكبير وليام مكدوجال ـ وهو من المؤمنين بالعقل المجرد ـ يقول في خطاب الرياسة لجماعة البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ : « إنني أعتقد أن التلباثي وشيك جداً أن يتقرر بصفة نهائية في عداد الحقائق المعترف بها علمياً بفضل هذه الجامعة على الأكثر ، ومتى بلغنا هذه النتيجة فان خطرها من الوجهتين العلمية والفلسفية سيربي كثيراً على جملة المسائل التي أدركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعات القارتين »

وفي سنة ١٩٢٧ قال الدكتور ت . و . متشل في خطابه لقسم المباحث النفسية في المعهد البريطاني : « لا بد من الاعتراف بالتلباثي أو بوسيلة من الوسائل التي قد نسميها الآن خارقة للعادة . لأننا إذا أنكرناه وقفنا حائرين بين يدي الظواهر المعززة بأدلة الثبوت ، مما لا نستطيع له نفياً ولا تعليلا »

والكاتب الأمريكي المشهور أبتون سنكلر Upton Sinclair يؤمن بالفلسفة المادية دون غيرها ويجرب الشعور على البعد بينه وبين زوجته على ملأ من الشهود والمتعقبين ، ويقرر أنه أجرى مائتين وتسعين تجربة يعتبر ثلاثاً وعشرين في المائة منها ناجحة كل النجاح وثلاثاً وخمسين ناجحة بعض النجاح وأربعاً وعشرين مخفقة كل الاخفاق ، ويقول الدكتور والترفرانكلن برنس صاحب كتاب ما وراء المعرفة المألوفة Beyond Normal Cognition وهو من المتعقبين لسنكلر وغيره من أصحاب التجارب في هذا الموضوع - « إنني - بعد سنوات من التجارب في تفسير مئات من الألغاز الانسانية التي تشمل على الغش المقصود وغير المقصود وعلى الوهم والضلال - اسجل هنا اعتقادي أن سنكلر وزوجته قد أقاما الشواهد إقامة وافية على الظاهرة المعروفة بالتلباثي » .

وقد كانت تجارب سنكلر يدور معظمها على الرسوم والأشكال ، فيطلب من بعض الحاضرين أن يختار له شكلا هندسياً أو حيوانياً ثم يحصر ذهنه فيه ، وزوجته في بلد آخر تتلقى عنه شعوره في تلك اللحظة . فاذا هي ترسم الشكل بعينه . وقلما يكون الاختلاف في غير الحجم أو درجة الاتقان .

وقد سمى سنكلر هذه الظاهرة بظاهرة الاشعاع الانساني Human Radio لأنه لا يؤمن بأسباب لنقل الأفكار والأحاسيس غير الأسباب التي من قبيل أجهزة البرق والمذياع .

***

ومن أصحاب التجارب المتعددة في هذه المسائل جوزف سينل Joseph Sinel صاحب كتاب الحاسة السادسة[1] الذي يدل اسمه على رأي صاحبه في تعليل هذه القدرة على الكشف والتلقي والايحاء وما شابهها من الصلات النفسية عن طريق غير طريق الحواس المعروفة .

فهو يقرر أن الأجسام المادية يمكن أن تحس من بعيد لأنها لا تني تبعث حولها ذبذبات متلاحقة تسري إلى مسافات بعيدة . وقد تخترق الحوائل كما تفعل الأشعة السينية ، ويعلل غرائز الأحياء التي تهتدي إلى أمثالها أو إلى الأماكن

---

(١) ترجمه إلى العربية الفاضلان الأستاذ محمد بدران والأستاذ أحمد محمد عبد الخالق .

المحجوبة عنها على المسافات الطويلة بحاسة تتلقى هذه الذبذبات وتتبعها إلى مصادرها . أما الانسان وسائر الحيوانات الفقارية فهي تعتمد على الجسم الصنوبري في الدماغ للشعور بالأشياء التي لا تنتقل إليها بحاسة النظر أو الشم أو السمع أو الملامسة ، ويستبعد الأستاذ سينل أن يخلق هذا الجسم الصنوبري عطلا بغير عمل في جميع الأحياء الفقارية . لأن ملاحظاته الدقيقة عن موضع هذا الجسم في الدماغ واختلاف حجمه بين الأحياء قد دلته على تفسير عمله حسب اختلاف موضعه وحجمه . فهو في الأنثى أكبر منه في الذكر وفي الهمجي أكبر منه في المتحضر وفي الطفل أكبر منه في الرجل ، وفي الحيوان أكبر منه في الانسان . وهو قريب إلى فتحات الرأس في بعض الأحياء التي تعول على التحسس البعيد ولا تستغني عنه بالقياس العقلي أو بالوسائل الصناعية كما يفعل الانسان ، وكلما انصرف الحي عن استخدام هذا الجسم الصنوبري ضمر واقترن ضموره بضعف الشعور بالذبذبات والرسائل المتنقلة من المسافات القصيرة .

قال الأستاذ سينل : « أما الكشف كما أعرفه أنا ـ وكما ينبغي أن يعرف ـ فهو إدراك الأشعة المغنطيسية أو قل الموجات المغنطيسية المنبعثة من الأجسام المحيطة بنا والتي من شأنها أن تخترق كل جسم يعترضها بدون حاجة إلى الاستعانة بأي عنصر من أعضاء الحس المعروفة . والكاشف في رأيي هو كل من يستطيع أن يضبط جانباً من مخه ويعده لكي يستقبل الاشعاع الصادر عن الحاجز ، يعني من شيء ما بعد استبعاده كل أشعة أخرى . شأنه في ذلك شأن الجهاز اللاسلكي الذي يضبط لكي يستقبل موجة منبعثة من محطة ما مع استبعاد كل موجة أخرى سواها »

وفي حسبان الأستاذ سينل أن تلقي الأحاسيس على البعد ضرورة حيوية في الأحياء الدنيا ، فهي من أجل هذا أقدر على استخدام هذه الحاسة . ومما نقله عن العالم الطبيعي الفرنسي الكبير جان هنري فابر Fabre « أنه وجد ذات يوم يرقة نوع كبير من الحشرات فحملها إلى منزله ووضعها داخل صندوق في غرفة مكتبه ، وبينما هو جالس في غرفة الطعام ذات ليلة إذ دخل عليه خادمه فزعاً وأخبره أن غرفة مكتبه امتلأت بفوج كبير من الذباب الضخم فلما ذهب ليرى ما حدث وجد أن يرقته ـ وكانت أنثى ـ قد خرجت من هذا الطور وأن عدداً كبيراً

من ذكورها : يحوم حول الصندوق . ولما كانت كلها من نوع غير مألوف في هذه المنطقة فقد حكم بأنها لا بد جاءت من مكان سحيق . فأغلق النافذة وأمسك بها جميعاً وعددها خمسة عشر ذكراً . وأراد أن يعرف هل استعانت هذه الذكور في حضورها بحاسة الشم أو لم تستعن بها ، فنزع منها ملامسها ، وهي الأعضاء التي تحمل هذه الحاسة . ثم وضع الذكور في كيس ووضع الكيس في قمطر وفي صباح اليوم التالي نقلها إلى غابة تبعد نحو الميلين . وأطلق سراح الذكران جميعاً . ولكنها لم تلبث بعد الغسق أن شوهدت كلها متجمهرة في حجرة مكتبه لم يتخلف واحد منها . عندئذ أيقن أن حاسة الشم لم تكن النبراس الذي اهتدت به الذكور إلى مكان الأنثى[1] »

فالأستاذ سينل كما نرى لا يتأثر في إثباته لقدرة الكشف والشعور على البعد بإيمانه بوجود الروح أو العقل المجرد ، ولا يعتمد في تجربة من تجاربه الكثيرة على تعليل غير التعليل الجسدي والمباحث الطبيعية ، وقد سبقه إلى التنويه بشأن الجسم الصنوبري فيلسوف كبير من المؤمنين بالقوة الروحية والقائلين بالتفرقة بينها وبين الكائنات المادية ، وهو رينيه ديكارت الذي يلقب بأبي الفلسفة الحديثة ، فانه اعتقد أن الجسم الصنوبري هو الجهاز « الموصل » بين الروح والجسد ، أو هو موضع التلاقي بين حركة الفكر وحركة الأعضاء .

أما الذين اعتقدوا أن الجسم الصنوبري غدة منظمة للوظائف الجنسية أو أطوار النمو الأخرى فالأستاذ سينل يرد عليهم قائلا : « إذا كان هذا الجسم غدة وظيفتها تنظيم التطور أو الأمور الجنسية كما يقولون فكيف صح أن يكون مقره وسط المخ بين المراكز التي تستقبل المرئيات ؟ ولماذا هو محمول على ساق ؟ . . ولماذا كان في الفقاريات الدنيا فتحة تشبه النافذة في الجمجمة فتسمح لهذه الحيوانات بالاتصال بما حولها قدر المستطاع ؟ »

على أننا إذا راجعنا أنواع التجارب التي سجلها النفسانيون لم نستغن بفكرة الاشعاع ولا بفكرة الجسم الصنوبري عن تعليل آخر يتصل بالعقل أو الروح .

فنحن نفهم أن الاشعاع ينقل المجسمات والمحسوسات ولكننا لا نفهم كيف

---

(١) ترجمة الأستاذين بدران وعبد الخالق .

ينقل الفكرة أو الصورة المتخيلة ، فإذا تذبذب الشعاع بحركة الكلمات الملفوظة وصلت هذه الكلمات بحروفها وأصدائها إلى جهاز التلقي فنسمعها كلمات كلما فاه بها المتكلم من محطة الارسال ، ولكن الفكرة التي في الدماغ لا تتحول إلى كلمات بحروفها وأصدائها ولا تتأتى من تحولها حركة تهز الأثير كما تهزه حركات لأفواه . فكيف تنتقل الفكرة بالأشعة من دماغ إلى دماغ ؟

وإذا فكر أحد في صورة هندسية أو حيوانية فكيف تصبح هذه الصورة حركة إشعاع كحركة المذياع ؟ لقد شوهد كثيراً أن الذي ينتقل في هذه الحالة هو معنى الصورة لا شكلها ولا خطوطها التي تكونها : فاذا كان المرسل يفكر في عصفور ولا يحسن رسمه فان المتلقي يحسن رسم العصفور إن كان من الحاذقين للرسم ولا ينقله نقلا آلياً كما تمثل في الذهن الذي أرسل الصورة إليه ، وكذلك يحدث في أشكال المثلثات والدوائر والمستطيلات ، وكل شكل يختلف بالحجم والاتقان ويحافظ على معناه مع هذا الاختلاف .

فاذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلا بد من إثبات الأشعة العقلية أو الروحية لتعليل انتقال الأفكار بغير ألفاظ ، والصور بغير حركات في الأثير..

أما الجسم الصنوبري فاذا كان عضواً طبيعياً وجب أن يكون عمله على أشده وأصحه في أصحاب الأجساد الطبيعية والأمزجة السوية ، ولكن الذي يشاهد في أصحاب القدرة على التلقي أنهم يشذون عن سواء المزاج المعهود في الأصحاء ، وأن هذه الملكة فيهم لا تحيا كما تحيا الأعضاء الأثرية المهملة بل تحيا كما تحيا العبقريات الخلاقة لمعاني الفنون ومبتكرات الفهم والخيال ، وأن الذي يمتاز بها لا يكون أقرب إلى الحيوان بل أقرب إلى المثل الانسانية التي تتجافى كثيراً عن الغرائز الحيوانية والنوازع الجسدية .

وإذا كان الجسم الصنوبري متلقياً للحس على أسلوب العيون والآذان والآناف وجب أن تتساوى عنده جميع المرسلات ، وألا يميز ذبذبة عن ذبذبة ولا مكاناً عن مكان . ووجب عند جلوس عشرة في بقعة واحدة أن يتلقوا جميعاً صوت الاستغاثة المنبعث من الأماكن القصية ، لأن هذا الصوت حركة مادية والأجسام الصنوبرية عند هؤلاء العشرة أجسام مادية تهتز بتلك الحركة على السواء ، ولا يقال إن الذي يعنيه الخبر هو الذي يسمعه ، لأن العناية تتولد من

سماع الخبر لا قبل سماعه ، وقد يكون المقصود بالخبر غافلا عنه غير متهيء لسماعه في تلك اللحظة ، وإذا كانت العناية من الجانبين تضيف شيئاً إلى قوة الحس فهي إذن شيء « عقلي إرادي » ينحصر في العقل والارادة ولا يعم كل حركة تخطر في الأثير .

ولا غرابة في ندرة الظواهر الروحية بين العوامل المادية ، فيحس بالآثار الروحية آحاد ولا يحسن بها الأكثرون ، لأننا قد تعودنا أن نرى كائنات لا تحصى بمعزل عن فعل العقل أو الروح ولكن الغرابة البالغة أن يكون في كل دماغ جسم صنوبري وأن تنبعث الذبذبات من جميع الأجساد بغير انقطاع ثم تنحصر ظواهر الكشف أو الشعور البعيد في آحاد معدودين .

ولا يصح أن يقاس هذا على أجهزة المذياع التي تسكن عن الاذاعة بغير تحريك أو توجيه ، لأن امتناع هذه الآلات عن الحركة بغير مدير يعرف تركيبها هو الحالة الطبيعية التي لا يتصور لها العقل حالة سواها . أما الأحياء فانهم هم المحركون والمتحركون ، وهم المفاتيح ومديرو المفاتيح . فامتناع العمل الطبيعي فيهم مع شيوع أسبابه عجب يحتاج إلى تفسير .

وحسب الناظر في الأمر بعد هذا أن يعرف أن تجارب الشعور البعيد وما جرى مجراه تثبت عند أناس لا يعللونها بالروح ولا بالعقل المجرد ، لينتفي من ذهنه أنها وهم من أوهام العقيدة وأنها خرافة متفق عليها فلا تستحق الجد في دراستها من طلاب الحقائق على سنن العلماء .

ويبدو للأكثرين من مراقبي هذه الظواهر النفسانية أن التنويم المغناطيسي أثبت من الشعور على البعد وأشيع منه وأقرب إلى التصديق والتعليل ، وهو فيما نرى يعرض لنا أمثلة كثيرة لا نصادفها في ظاهرة الشعور على البعد لاثبات الاتصال العقلي بوسيلة غير وسيلة الذبذبات واستخدام الأجسام الصنوبرية . لأن النائم يتلقى عن منومه صوراً لا يتأتى تعليلها بالاشعاع أو ما شابهه من التيارات المادية . وكثيراً ما تكون الرسائل المغناطيسية قائمة على تخيل لا وجود له في عالم الحس ولكنه ينتقل إلى ذهن النائم لأن المنوم لفقه وأمره بتلقيه وتصديقه . وهو يرى ما في خيال المنوم ولا يرى ما في خيال غيره ولو كان معه في حجرة واحدة . وقد تعددت تعليلات الاتصال بين فكر وفكر بالوسائل المغناطيسية ولكنها جميعاً أعجب من القول بامكان الاتصال بين العقل المجرد .

والعقل المجرد بمعزل عن الحواس والوسائط المادية . ويكفي في التجارب المتواترة أن يلقي المنوم نظرة على كلمة مكتوبة أو صورة مرسومة أو يستحضر الكلمة أو الصورة في خلده ليراها النائم كما رآها المنوم أو تخيلها تخيلا لا يمثله شكل محسوس قابل لتحريك الأشعة أو التيارات . ولا ندري لماذا لا يتأتى تنويم الحيوان الأعجم ونقل المحسوسات إلى دماغه إذا كانت المسألة كلها مسألة الحواس والأعصاب والتيارات التي تنتقل كما ينتقل الشعاع .

ومما لا نزاع فيه أن حق الفكر الانساني في قبول هذه الظواهر أرجح جداً من حقه في إنكارها ، والبت باستحالتها كأنها شيء لا يتأتى وقوعه بحال من الأحوال . فلا استحالة في ظاهرة من هذه الظواهر ، غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغاً ما بلغ من الندرة والغرابة في جميع الأزمان .

فالاطلاع على المستقبل غريب لم تثبته تجربة علمية قابلة للتكرار ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم باستحالته إلا إذا استطعنا أن نجزم بحقيقة الزمن وحقيقة المستقبل ثم جزمنا بأن هذه الحقيقة تناقض العلم بشيء قبل أن يأتي أوانه ويجري في مجراه .

فما هو الزمن ؟

نحن نتخيله في أوهامنا على صور كثيرة لا تخلو إحداها من نقص ومناقضة لبقية المقررات المسلمة لدينا .

فنحن تارة نتخيل الزمن كأنه بحر يزداد قطرة في كل لحظة ويمتلىء شيئاً فشيئاً ، ولا يزال فيه فراغ مهيأ للامتلاء ، وهو فراغ المستقبل المعدوم . ولكن هل الماضي إذن هو الموجود ؟ وهل هو الحاصل المتجمع في بحر الزمان والمستقبل هو المعدوم ؟ وما هو « الآن » الذي ليس بماض ولا بمستقبل ولا يوصف إلا بأنه حاضر غير ماض ولا آت ؟

وتارة نتخيل الزمن كأنه محيط شامل لما كان وما هو كائن وما سيكون ونحن نتقدم فيه كما يتقدم المسافر في أرض يراها بعد أن تقع عليها عيناه ، فالمستقبل في هذه الحالة موجود ولكننا نحن لا نراه إلا حين نصل إليه .

وتارة نتخيل الزمن كأنه خط ممتد والأوقات المتتابعة كالنقط المنطوية فيه ، ولكننا إذا تتبعنا هذا الخيال لم يذهب بنا إلى بعيد ، لأن الخط ممتد في كل جانب

متعمق في كل باطن . فلا تشابه بينه وبين الخطوط .

وتارة نتخيل الزمن قابلا للتجزئة ولكننا لا نستقر على المقياس الذي يحكم لنا بالقرب أو البعد أو العمق بين مسافات الأجزاء .

وإذا جزأنا الزمن حكمنا بأن الزمان كله محدود لأن مجموع المحدود محدود ، ولكن ما هي حدود الحاضر ، وما هو الخارج منه والداخل فيه ؟ وما هو الفرق بين حاضر وحاضر بمقياس الزمان أو بمقياس الفضاء ؟

على أنه إذا كان الزمان أجزاء وكان محدوداً كأجزائه فقد بقي أمامنا « الأبد » الذي لا ماضي فيه ولا حاضر ولا مستقبل ولا ينقسم إلى اجزاء ولا يدرك له ابتداء ولا انتهاء ولا حركة بين الابتداء والانتهاء .

فمن الجائز أن « المستقبل » معدوم في الزمان المنقطع موجود في الأبد الذي ليس له انقطاع .

ومن الجائز أن يكون الزمن نفسه متعدد الأبعاد فيتلاقى فيه شيء من الحاضر وشيء من الماضي وشيء من المستقبل في بعض تلك الأبعاد .

ومن الجائز أن المستقبل يتكشف لعقل الانسان من إيحاء العقل الأبدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف . وقد جاز أن ينتقل علم من عقل إنسان إلى عقل إنسان فينطبع فيه بالتوجيه والايحاء كأنه منظور ومسموع . فلماذا لا يجوز أن تنتقل وقائع المستقبل إلى علم الانسان من العقل الأبدي ؟ وهل نستطيع أن نقرر وجود العقل الأبدي دون أن نقرر أنه مطلع على كل ما يقع في الأبد الأبيد ؟

فالذي يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه أولا أن يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بأنها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه .

وعليه « ثانياً » أن يجزم باستحالة « العقل الأبدي » واستحالة الايحاء منه إلى العقول الانسانية .

وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل ، ولا دليل .

وربما خطر لبعضهم ـ عند النظرة الأولى ـ أن استطلاع الماضي Retrocogni tion ظاهرة لا تثير الاعتراض ممن يعترضون على العلم بما سيكون . لأننا نعلم حوادث التاريخ كأنها من حوادث الوقت الحاضر التي تنقل إلينا من مكان بعيد ، ولأن حوادث الماضي متفق على وجودها في زمانها ، ولا اتفاق على وجود ما سيكون قبل أن يكون .

لكن الحقيقة أن استطلاع الماضي واستطلاع المستقبل على حذ سواء في طبيعة الملكة التي تقدر عليه . لأن القائلين بهذه الملكة لا يقصدون معرفة الماضي كما نعرف روايات التاريخ أو روايات الشهود . ولكنهم يقصدون أن صاحب هذه الملكة ينكشف له منظر مضى دون أن يبلغه من طريق القراءة والسماع . فيشهد مثلاً مجلساً من المجالس المجهولة عنده وعند غيره ، ويبصر كل جالس في مكانه الذي كان فيه ، ويسمع ما قالوه ولو لم تدونه الكتب وتردده أقوال الرواة .

فالكشف عن الماضي محتاج إذن إلى التعليل الذي يحتاج إليه الكشف عن المستقبل ، لأنه دائماً يتأتى بإيحاء عقل إلى عقل ، أو بتقدير صورة للزمن لا ينتفي فيها الماضي ولا المستقبل كل الانتفاء .

***

وهذه الظواهر كلها ـ أغربها وأقربها معاً ـ ليست بالشيء الجديد في تاريخ الانسان . وإنما الجديد عليها في زماننا هذا أنها دخلت في متناول البحوث العلمية . وأن الباحثين يتخذون منها شيئاً فشيئاً مواقف من العطف والفهم أقرب من مواقفهم الأولى في مطلع « الثورة العلمية » على سلطان رجال الدين .

ففي الأزمنة الماضية كان الناس يصدقون هذه الظواهر بغير بحث في حقيقتها وحقيقة من يدعونها . أو كانوا يكذبونها تكذيباً باتاً بغير بحث كما يفعل المصدقون .

ومضى زمن كان العالم الطبيعي فيه يحسب الانكار المطبق أمام هذه الظواهر أجدر شيء بوقار العلم وكرامة المباحث العلمية . ومن هؤلاء عالم في طبقة اللورد كلفن Kelvin الذي قال في بعض خطبه سنة ١٨٨٣ : « والآن قد أومأت إلى حاسة سابعة محتملة وأعني بها الحاسة المغناطيسية ، ولنفاسة الوقت

وضيقه عن الاستطراد وابتعاد الموضوع عما نحن بصدده أود أن أدفع الظن بأنني ـ على أي نحو من الأنحاء ـ أومىء إلى شيء من قبيل تلك الخرافة التعسة : خرافة المغناطيسية الحيوانية وتحريك الموائد وتحضير الأرواح ومناجاتها والتنويم المغناطيسي المعروف بالمسمرية والكشف والتخاطب بالدقات والنقرات الروحانية وما إلى ذلك مما سمعنا عنه كثيراً في الزمن الأخير . فليس هناك حاسة سابعة من هذا النوع الغامض ، وإنما الكشف وما إليه نتيجة خطأ في الملاحظة على الأكثر يمتزج أحياناً بالتزوير المتعمد على عقل بسيط جانح إلى التصديق . . . »

ولكن هذا الموقف يتغير على التدريج ، ولا يشعر العالم اليوم أنه يعطي العلم حقه من الوقار حين يبتدىء بالانكار في هذا المجال ، أو يرجح الانكار بغير دليل قاطع يقاوم أدلة التصديق . فمن لم يقبلها من العلماء لم يأنف من اعتبارها صالحة للقبول مع توافر الأدلة وتمحيص التجربة من الوهم وخطأ الملاحظة .

على أنها سواء دخلت في مقررات العلم أو لم تدخل فيها ـ لن تكون هي وحدها عماد الايمان والتصديق بالغيوب . فان الايمان يحتاج إلى حاسة في الانسان غير العلم بالشيء الذي هو موضوع الايمان ، وقد تتساوى نفسان في العلم بحقائق الكون كله ولا تتساويان بعد ذلك في طبيعة الايمان . لأن الانسان لا يؤمن على قدر علمه وإنما يؤمن على قدر شعوره بما يعتقد ومجاوبته النفسية لموضوع الاعتقاد ، وطبيعة الاعتقاد في هذه الخصلة مقاربة لطبيعة الاعجاب بالجمال أو لطبيعة التذوق والتقدير للفنون . فاذا وقف اثنان أمام صورة واحدة يعلمان كل شيء عنها وعن صاحبها وعن أدواتها وألوانها وتاريخها لم يكن شرطاً لزاماً أن يتساويا في الاعجاب بها والشعور بمحاسنها كما يتساويان في العلم بكل مجهول عنها ، وصدق من قال إن القداسة مزيج من العجب والرهبة ، ولا يتوقف العجب من الأمر المقدس على استكناه كل ما ينطوي عليه .

وستظل هذه الظواهر تفصيلا يجوز الشك فيه لقاعدة مقررة لا يجوز الشك فيها : ونعني بالقاعدة المقررة أن الموجودات أعم من المحسوسات .

فهناك موجودات أكثر مما نحس ، بل هناك موجودات قابلة للاحاطة بها من

طريق الاحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم .

ولا تزال غرائز الحيوان تدلنا على ضروب من الاحساس الخفي لا يعللها العلماء بأكثر من تسميتها باسم الغريزة كأنهم إذا لجأوا إلى كلمة مبهمة لا يفهمونها كانوا أجدر بكرامة العلم من الجاهل الذي يفسر الأمر كله بقدرة إله .

وفي الغريزة عبر كثيرة لا تنسى في صدد الكلام على الحاسة الدينية وخطأ الانسان في التعبير عنها وتمثيل موضوعاتها .

فقد يساء استخدام الغريزة ولا يقدح ذلك في نشأتها ولا في وجهتها ، كالطير الذي يهاجر طلباً للسلامة أو للغذاء فيسقط في البحر من الاعياء لأنه يختار طريقاً انقطع بطغيان البحر عليه منذ عصور . فباعث الغريزة موجود ومعقول ، وحب السلامة موجود ومعقول ، وخطأ المحاولة في استخدام الغريزة لا ينفي صدق هذا ولا صدق ذاك .

والانسان في غريزته النوعية يخدع نفسه ويضل عن الغاية من حيث يشعر أو لا يشعر بانخداعه وضلاله : يخدع نفسه حين يحسب أنه يعمل للذته أو يعمل لذاته ، ويضل ضلالا بعيداً حين يقتل عشرين رجلا كبيراً ليكفل القوت أو السلامة لطفل واحد هو ابنه الذي لم يلده إلا لبقاء النوع كله . يقتل عشرين مخلوقاً نامياً من النوع لبقاء مخلوق منه غير موثوق بنمائه ، وهو يطاوع الغريزة النوعية بذلك ولا يناقضها في نهاية المطاف لأن حب الأبناء لو توقف على الحساب العددي والموازنة بين الكثرة والقلة لما حرص الناس على الأبناء ، ولا ظفر النوع بالبقاء .

وأدخل من ذلك في ضلال الغريزة وثبوتها في وقت واحد أن الأب الذي يدس عليه طفل غير ابنه ولا يخالجه الشك فيه يحبه ويرعاه ويفتدي بقاءه ببقاء الكثيرين ، ولا يجوز من أجل ذلك أن يقال إن الغريزة النوعية « غير صحيحة » لأن الولد « غير صحيح » .

فالتعبيرات عن الحاسة الدينية تقبل الخطأ الكثير ، ولا يستفاد من ذلك أن الحاسة الدينية غير لازمة أو أنها مكذوبة النشأة في أساس التكوين .

وهذا الذي سميناه « بالوعي الكوني » هو الذي يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير ، فيقع الخطأ الكثير في التعبير وفي محاولة

التعبير ، ولا يمتنع من أجل ذلك أن نتلقى الكون بوعي لا شك في بواعثه وغاياته ، وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك .

وربما كان هذا « الوعي الكوني » فرضاً صادقاً أو راجحاً ثم ينتهي به الأمر عند ذلك لو لم تكن ظاهرة التدين التي تترجم عنه ملازمة لبني آدم في جميع الأماكن ومن أقدم الأزمان ، ولو لم ينبغ في الناس أفراد من ذوي العبقرية تملؤهم روعة المجهول . . . ولكن الأديان تعم البشر ولا تغنيهم عنها غريزة حب البقاء أو غريزة حب النوع أو حب المعرفة أو دواعي السياسة الاجتماعية ، وقد وجدت أديان تبشر بالفناء ولا تبشر بالبقاء وتحرم على كهانها النسل ولا تعدهم شيئاً في السماء . فهي ـ أي الأديان ـ من وعي غير وعي التحفظ والسلامة وغير وعي السياسة ودواعي الاجتماع . وقام في العالم عباقرة دينيون لا يهدأون بما يجيش في نفوسهم من قوة الشعور بالمجهول . ولو كان هذا المجهول المغيب عن الناس لا يستحق أن تجيش به نفس إنسانية لصرفنا سيرة هؤلاء العباقرة بكلمة واحدة : هي كلمة الجنون الذي وصفوا به كلما ظهروا بين قبيل من المعاندين ، ولكن « المجهول المغيب » أحق من جميع الموجودات بهذا الجيشان العظيم . فالطبائع التي امتازت باستيعابه واتسعت لدوافعه لا تمتاز بخلل خلو من المعنى ، بل تمتاز باستقامة في التكوين فيها كل معنى كبير من معاني الشعور العميق .

وقد أحس الانسان قبل أن يفكر . فلا جرم ينقضي عليه ردح من الدهر في بداءة نشأته وهو يفكر حسياً أو يفكر « لمسياً » فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفاً لمعنى المحسوس أو الملموس . فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لا شك فيه ، وكل ما خفي على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء .

وقد كان « للحاسة الدينية » فضل الانقاذ الأول من هذه الجهالة الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ولم تتركه مستقر فناء في الأخلاد والأوهام . فتعلم الانسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه . وكان هذا « فتحاً علمياً » على نحو من الأنحاء ولم ينحصر أمره في عالم التدين والاعتقاد . لأنه وسع آفاق الوجود وفتح البصيرة للبحث عنه في عالم غير عالم المحسوسات والملموسات ولو ظل الانسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسر بذلك

الديانات وحدها ، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق .

ويجيء الماديون في الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادىء التفكير . والواقع أنهم في إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق العصور في القدم ، ليقولوا للناس مرة أخرى إن الموجود هو المحسوس وإن المعدوم في الأنظار والأسماع معدوم كذلك في ظاهر الوجود وخافيه ، وكل ما بينهم وبين همج البداءة من الفرق في هذا الخطأ ـ أن حسبهم الحديث يلبس النظارة على عينيه ويضع المسماع على أذنيه ! .

ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدود العلم الأمين حين يلتزمون حدود النفي ويصرون عليه في مسألة المسائل الكبرى . وهي مسألة الوجود ، بل مسألة الآباد التي لا ينقطع الكشف عن حقائقها في مئات السنين ولا ألوف السنين ولا ملايين السنين .

« لا » إلى آخر الزمان في هذه المسألة الكبرى . . ونحن لا نستطيع أن نقول « لا » إلى آخر الزمان في مسألة من مسائل الحجارة أو المعادن أو الأعشاب أو مسائل البيطرة وعلاج الأجسام .

وليس النوع البشري على أبواب محكمة يخاصم فيها من يثبتون أو ينكرون . ويتحداهم وهو جالس في سكانه أن يثبتوا له ما ينفيه ولا يهتدى إليه بالعين والمجهار ولكنه على الأقل أمام « معمل للتجارب » يبدأ فيه البحث ويعيده ثم يبلؤه ويعيده في كل عصر على ضوء جديد ، وهو أمام الكون خاصة لم يكد يبدأ البحث في مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين . فياله من علم بديع هذا العلم الذي يقطع بالنفي إلى آخر الزمان . . دون أن يتردد أو ينتظر مفاجآت الزمان .

والواقع أن العلم كله يقوم على أساس الايجاب والترقب ولا يقوم على أساس النفي والاصرار . وما من حقيقة علمية إلا وهي تطوي في سجلها تاريخاً طويلا من تواريخ الاحتمال والرجاء والأمل في الثبوت ، وإن تكررت دواعي الشك بل دواعي القنوط . فبحث الانسان عن العقاقير وبحث عن المعادن وبحث عن الثمرات والغلات بروح ترتقب إيجاباً وثبوتاً ولا تنتقل من نفي إلى نفي ومن إصرار إلى إصرار ، وهذه هي روح العلم أمام الصغائر من شؤون البيوت

والأسواق ، فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير أساس وبغير ترقب أو انتظار في نفي كبرى المسائل على الاطلاق ؟ . .

وأجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذي تكشفت فيه الأجسام عن عنصرها الأول ، فاذا هو إشعاع أو حركة في فضاء . فاقترب الوجود المادي نفسه من عالم المعقولات والمقدورات ، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود في الصميم ، لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسماً ولا تجرماً ولا كثافة من هذه الكثافات التي تتمثل بها الأجسام للحواس بل يكفي فيه حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات . فما أضيق النطاق الذي بقي للحس الظاهر من أسرار الوجود . وما أحرانا أن نفسح للوعي الكوني وللبداهة مجالا يتسع مع الزمان ، ولا نحبسه في نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحسبان .

والانسان قد رأى نور الشموس والكواكب بعينه منذ مئات الألوف من السنين ، ولم يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكوني إلا في القرن الأخير . فتدرج من قدح الحجر إلى حك الحطب إلى فتيلة الدهن إلى غاز الاستصباح إلى نور الكهرباء في هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور .

فوعيه الباطن لم يقصر عن وعي عينيه في هذا الشوط البعيد ، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الآله الواحد في بضعة آلاف من الدورات الشمسية ، وجاز لنا أن نقول إن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء ، وكان أقدر من فكره على مغالبة الظلام . وأي ظلام ؟ إنه لم يكن ظلاماً كظلام الليالي والكهوف يسلم مقاده لكل قادح زند أو نافخ عود ، ولكنه كان ظلاماً تجوس فيه مردة الجهل وشياطين العادات وأبالسة المطامع والشهوات . فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذي اهتدى به ، واهتدى إليه .

الله ذات

الله ذات واعية .

فلا يجوز في العقل ولا في الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له أو قوة لا وعي لها كما وصف في بعض المذاهب النسكية ـ كالمذهب البوذي ـ الذي تفرع على البرهمية ، ولا يخرج الباحث من مراجعته على وصف مستقر للمعنى الذي أرادوه .

والكلمة العربية التي تعبر عن هذه الحقيقة ـ وهي كلمة الذات ـ أصح الكلمات التي تقابلها في لغات الحضارة الغربية أو الشرقية المعروفة ، لأنها تمنع كثيراً من اللبس الذي يتطرق إلى الذهن من نظائر هذه الكلمة في اللاتينية ومشتقاتها .

فكلمة برسون تدل على « الشخص » وهو يوحي إلى الذهن صورة شاخصة للعيان ، وأصله من برسونا Persona أو النقاب الذي كان الممثلون يلبسونه ويستعيرون به على المسرح وجوه أبطال الرواية أو وجوه بعض الأحياء العجماء التي لها دور في الرواية . ثم أطلقوا الكلمة على الأشخاص الممثلين في عقد من عقود الاتفاق ، فيقال إن الاتفاق معقود بين شخصين أي بين طرفين ، ويقال إن هذا « شخص » في الموضوع أي طرف له صفة في الموضوع . . . ومن هنا أصبحت كلمة الأغراض الشخصية مرادفة للأغراض المتحيزة أو التي تنحرف عن النزاهة والاستواء .

ومن العسير أن يطلق الفيلسوف هذه الكلمة على الذات الالهية إلا وهو يشعر بشائبة فيها تتنزه عنها فكرة الكمال المطلق والاله المتعالي على صفات « الشخوص » والأشباه .

وكلمة « سبستانس » Substance مأخوذة من كلمة Substare وهي مركب مزجي من كلمةSubبمعنى تحت وكلمة Stare بمعنى يقف ، والمراد بها الراسب الذي يستقر تحت السائل ويبقى هناك ، كأنهم عبروا بها عن الجوهر لأنه يبقى بعد زوال الأعراض ، ولأن العرض يذهب جفاء ويمكث الجوهر في مكانه ، ثم استعاروها للماهية وهي حقيقة الشيء الباقية ، ثم استعاروها « للذات » لأنها جوهر لا يتجزأ بتجزؤ الأعراض .

فإذا أطلقت هذه الكلمة فالذهن ينصرف لا محالة إلى الماهية والجوهر والذات ويجعل لها حكماً واحداً في التصور والتقدير ، فيستدق عليه الفارق بين المقصود بالذات والمقصود بالجواهر والماهيات .

أما كلمة الذات باللغة العربية فلا تستلزم التشخيص في الحقيقة ولا في المجاز ، ولا تقتضي نزاهتها عن التشخيص أنها معنى بغير كيان مشتمل على الوعي والصفات الواعية . فهي تدل على الجوهر الذي تضاف إليه الأوصاف وتدل على الكائن الذي يملك صفاته فهو « ذو » تلك الصفات . ولا تعارض صفة الوعي والارادة والاستقلال بالكيان .

وإذا قلنا إن « الكمال المطلق » ذات لم نشعر بما يومىء إلى التناقض بين صفة الكمال الذي لا حدود له وصفة « الشخص » أو المادة المستقرة بعد رسوب .

وعلى خلاف ذلك نعدد صفات الكامل المطلق الكمال فلا نستطيع أن نفهم بداهة أن هذه الصفات الموجودة تكون لغير ذات . فإن كان الكمال المطلق يشتمل على الحكمة المطلقة والجمال المطلق والخير المطلق والارادة المطلقة فهل يكون ذلك إلا لحكيم جميل خير مريد ؟ وهل يكون الحكيم الجميل الخير المريد معنى عاماً بغير ذات ؟

قال شكسبير في روميو وجولييت : ماذا في اسم ؟ . . . ثم قال إن الوردة تفوح عطراً ولو سميت بغير ذلك من الأسماء .

ولكن الواقع أن في ألاسم كثيراً من الايحاء حتى في عقول الفلاسفة ، ومن إيحاء كلمة « الشخص » أنها حملت بعض الفلاسفة على التفرقة بين صفات الكمال المطلق وصفات « الذات » الالهية ، لأنهم أخطروا في بالهم الشخوص وأخطروا معها الحدود ، ففرقوا بين الكائن المطلق الكمال وبين الكائن الذي له حدود .

ومن هنا وهم بعض الفلاسفة الأوروبيين أن الكمال المطلق Absolute معنى من المعاني يتعارض مع « الذاتية » . . . لأن الذاتية عندهم لا تكون بغير حدود .

أما كلمة « الذات » العربية فلا توحي إلى الذهن بتة معنى له حدود ، بل يستوجب الكمال المطلق أن يكون مالكاً لكل شيء ، وأن يكون « ذاتاً » في لفظه وفي معناه .

والكمال المطلق يحتوي كل موجود ، و« الذات » الالهية تعبر عن هذا المعنى أصح تعبير .

فالعقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق « ذاتاً » وتتطلب كائناً « كاملا » يوصف بالكمال ، وينكر أن يجعله معنى خلواً من الوعي . لأن نقص الوعي نقص من الكمال ونقص من صفات الكامل الذي لا يعاب . . ! وأعجب الصور العقلية حقاً وجود يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل . . . والعلم بالذات فضلا عن العلم بالغير أول صفات الكمال !

أما الدين فلا يستقيم بغير اله تتصل به المخلوقات ويتقبل منها الحب والرجاء ويستمع لها استماع العالم المريد .

ولا نعتقد أن ديناً من الأديان قط دان به الانسان وهو في قرارة نفسه مجرد من فكرة « الذات الالهية » كل التجريد .

فالبرهمية ، وقد ذاع عنها أنها دين بغير إله ، مملوءة بأسماء الأرباب والشياطين والملائكة والأرواح ، وعقيدتها الكبرى قائمة على الثالوث المؤلف من برهما وفشنو وسيفا ، وفيها للآلهة صفات الذكورة والأنوثة فضلا عن صفات الشخوص .

ولما انشقت البوذية عن البرهمية قالت إن القضاء على الآلام لا يكون إلا بالقضاء على الوعي والتجرد من لباس الجسد للدخول في « النرفانا » . . . وهي السعادة العليا التي تتاح للمخلوقات .

ولزم من أجل ذلك أن تنكر الواعية في الانسان وفي الاله . فالنرفانا هي الاله الذي لا يعي نفسه ولا يعي غيره ، والروح الانسانية ليست « ذاتاً » مستقلة منفصلة عن سائر الموجودات ، ولكنها سلسلة من الأعراض والأحاسيس تتمثل في صورة « الذات » للعقل المخدوع بالمظاهر والأوهام .

إلا أنها تنكر الروح المستقلة من ناحية وتقول من ناحية أخرى إن الانسان يولد مرات بعد مرات ، وإنه يلبس أجساداً بعد أجساد ، وإن القضاء الكوني يجزيه من طريق هذا التطهير بالدخول في « النرفانا » . . حيث يفنى آخر الأمر فلا يولد ولا يحمل الجسد في صورة من صور الأحياء . .

فهذا الانسان الذي يتجدد مرة بعد مرة ـ بأي شيء يتجدد في الأجسام إن لم يتجدد بذات باقية وروح واعية ؟

وهذا القضاء الكوني الذي يتتبع المخلوق يتطهر بالولادات المتعاقبة ماذا عسى أن يكون وكيف يتتبع المخلوقات ويحسبها ويحاسبها إن لم تكن له صفات التقدير والوعي والقضاء ؟

فلا انفصال بين طبيعة الدين وطبيعة الذات الانسانية والذات الالهية ، ولا يتأتى أن يتدين الانسان وهو ينكر ذاته وينكر ذات الاله ، ويؤمن في قرارة الضمير بالقوى الكونية التي لا تعقل ولا تعي ولا تريد .

والعقل والدين في ذلك متفقان .

فلا يفهم العقل إلهاً بغير ذات ، ولا يفهم أن الكمال المطلق يتأتى لغير كائن كامل أو يتأتى له ناقصاً منه الوعي . . . ثم يوصف بغاية الكمال .

وإنما عرض هذا الوهم من التناقض بين كلمة الـ Person وكلمة Absolute أو كلمة « الشخص » وكلمة الكمال بغير حدود .

وحاول بعضهم كما حاول الفيلسوف الانجليزي برادلي Bradley أن يقرب الفكرة إلى الفهم فطبق عليها مذهبه المعروف عن الحقائق والظواهر ، وهو أن

الظواهر تدل على الحقائق ولكنها ليست هي إياها في الجملة والتفصيل . فالكمال المطلق هو الله ، ولكن الكمال المطلق هو الحقيقة ، والله هو الظاهرة التي يحيط بها وعي الانسان . فهي « ذات » كما تظهر له ، ومعنى مطلق من وراء هذه الظواهر ، وهي حقيقة في معناها أو معنى في حقيتها بلا اختلاف .

ولم تكن بالفيلسوف حاجة إلى هذا التقريب لو أحضر في خلده أن الذات التي لا حدود لكمالها معقولة ، بل واجبة . فإما أن نفهم أن الكمال المطلق ذات واعية وإما أن ننفي عنه الوعي وننفي عنه الوجود ، لأنه لا كمال بغير علم بالنفس كما أسلفنا ـ فضلا عن العلم بالموجودات .

فمن فكر في الله فكر في ذات .

ومن آمن بالله آمن بذات .

ومن قال إن الكمال المطلق شيء وإن الله شيء آخر كما قال بعض الفلاسفة لم يكن هناك معنى لتخصيصه قوة من قوى الكون باسم الله ، من غير فارق بينها وبين تلك القوى ، يجعلها ذاتاً لها كيان .

ولم نر أحداً من المفكرين يقول بأن الله « معنى » إلا ليجعله أكبر من ذات لا ليجعله أقل من ذات . ولكنه لا يكون أكبر من ذات بالتجرد من صفات الذاتية بل بالزيادة عليها ، فينتهون بالتنزيه إلى ذات أكبر من جميع الذوات .

***

والقول بالذات الالهية يبطل القول « بوحدة الوجود » كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة غير واعية .

فإن القائلين بوحدة الوجود يرون أن الكون هو الله وأن الله هو الكون ، وأنه لا فرق بين الخلق والخالق ولا بين المظاهر المادية والحقائق الالهية . وقد صدق الفيلسوف الألماني شوبنهور حين قال إن أصحاب هذا المذهب لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لإسم الكون . . . ! فزادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيراً ولا الفلسفة مذهباً ولا الدين عقيدة . فالكون إذن و « الوجود الواحد » مترادفان لا يفسر أحدهما الآخر ولا يزيد عليه . وليس هذا هو المقصود بالبحث في الحقائق الالهية . لأنك لا تفسر الكلمة بكلمة تؤدي

معناها بعينه ولا تفسر الشيء بالشيء نفسه أو لا تفسر الماء بالماء كما يقول بعض الأدباء .

فما الله ؟ هو الكون كله !

وما الكون كله ؟ هو الله !

وهذا قصارى ما يؤخذ من « وحدة الوجود » وليس هو البحث المقصود ، وكأنما التفسير النهائي لجملة الأشياء يلجئنا إلى « ذات » لا محالة تقصد وتريد . فلا تفسر القوى بالقوى ولا المعاني بالمعاني ولا الأكوان بالأكوان ، ولكنك تفسرها جميعاً « بذات » مريدة فيسمى ذلك تفسيراً تستريح إليه العقول . وشوبنهور نفسه يقرر أن الوجود فكرة وارادة ، وأن الفكرة هي القداسة الالهية والارادة هي مظاهرها الدنيوية ، وأن الفكرة تدخل في حيز الارادة لتعود إلى حالة لا سعي فيها ولا عنت ولا مجاهدة ، لأن العنت كله من الارادة في محاولاتها الكثيرة . فلا تفسير لشيء لا فكرة له ولا إرادة إلا بكيان يفكر ويريد ، وليس تصور « الذات الالهية » عادة إنسانية تعودها الانسان بغير تفكير - كما يرى بعض النفسانيين - لأنه تعود أن يخلع صورته على الأشياء ويحسبها ظلالا له تحكيه في ملامحه وخوافيه ، ولكنها نهاية ما يدركه العقل واعياً صاحياً مع التفكير ومتابعة التفكير إلى أقصى مداه .

مصر

رأينا في فصل سابق أن تعميم العقائد المشتركة كان مرتهناً بقيام الدول الواسعة التي تطوي فيها عقائد القبائل والشعوب وتتجاوز أطرافها حدود الأمة الواحدة ، ونسميها في عصرنا هذا بالامبراطوريات .

والدول التي كان لها القسط الأوفى من هذه المساهمة العامة هي مصر وبابل والهند والصين وفارس واليونان ، وتضاف إليها اليابان لولا أنها في عزلتها قد أخذت أكثر مما أعطت ، وقد تخلفت من جراء هذه العزلة عن بعض الأطوار التي سبقتها إليها الأمم المتصلة بالمعاملات والمبادلات ، فتلبثت ببقايا الوثنية إلى مطلع العصر الحديث .

أما مصر فتاريخها في أطوار الاعتقاد هو تاريخ جميع الأطوار من أدناها إلى أعلاها بلا استثناء .

فشاعت فيها « الطواطم » في كلا الوجهين قبل اتحاد المملكة وبعد هذا الاتحاد ويظن الكثيرون من علماء الأديان أن تقديس الصقر والنسر وابن آوى والقط والنسناس والجعل والتمساح وغير ذلك من فصائل الحيوان هي بقايا « طوطمية » تحولت مع الزمن إلى رموز ، ثم فقدت معنى الرموز واندمجت في العبادات المترقية على شكل من الأشكال .

وشاعت فيها عقيدة الأرواح ، فكان المصريون من أعرق الأمم التي آمنت بالروح ثم آمنت بالبعث والثواب والعقاب بعد الموت ، ورمزوا للروح « كا »

تارة بزهرة وتارة بصورة طائر ذي وجه آدمي وتارة بتمساح أو ثعبان ، وقالوا بأن الروح تتشكل بجميع الأشكال ولكنهم لم يقولوا بتناسخ الأرواح ، ولعل اختلاف الرموز من بقايا اختلاف الطواطم في زمان سابق لزمان الاعتقاد بالبعث والثواب والعقاب .

أما أثبت العبادات وأعمها وأقواها وأبقاها إلى آخر العصور فهي عبادة الموتى والأسلاف دون مراء . فإن عناية المصري بتشييد القبور وتحنيط الجثث وإحياء الذكريات لا تفوقها عناية شعب من الشعوب . وقد بقيت آثار هذه العبادة إلى ما بعد بزوغ الديانة الشمسية وتمثيل أوزيريس بالشمس الغاربة ، ثم تغليبه على عالم الخلود وموازين الجزاء .

فقصة أوزيريس هي قصة آدمية تشير إلى واقعة قديمة مما كان يحدث في الأسر المالكة في تلك العصور السحيقة ، وهي قصة ملك أحبه شعبه ثم نازعه أخوه « ست » عرشه فقتله . وجاءت زوجته « إيزيس » بعد ذلك بابن اسمه « حوريس » أخفته في مكان قصي حتى يبلغ الرشد . . . فرشحته للملك فساعده أنصار أبيه على بلوغ حقه في العرش ، وعاد « ست » ينازعه هذا الحق أمام الآلهة ويدعي عليه أنه ابن « غير شرعي » من أب غير أويزيريس ؛ فلم تقبل الآلهة دعواه وحكمت لحوريس بالميراث .

وتقول الأسطورة إن أوزيريس ولد في الوجه البحري ولكن رأسه دفن في الصعيد بقرية العرابة المدفونة ، وإن « ست » حين قتله فرق أعضاءه بين البقاع لكيلا يعثر على جثته أحد من المطالبين بثأره ، ولكن إيزيس جمعت هذه الأعضاء وتعهدتها بالصلوات والأسحار حتى دبت فيها الروح من جديد وحملت منه بحوريس الذي قدح عمه في نسبه . وقد حاول أوزيريس أن يعود إلى الملك فأخفق في محاولته وقنع بالسيادة على عالم « المغرب » حيث تغيب الشمس وتنحدر إلى عالم الأموات .

وللخصب شأن لا يستغرب في ديانة مصر القديمة . فهم يرمزون إلى الكون كله ببقرة تطلع من بطنها النجوم ، أو بامرأة تنحني على الأرض بذراعيها ويسندها « شو » إله الهواء بكلتا يديه ، وأقدم ما تخيلوه في أصل العالم المعمور أنه عيلم واسع من الماء طفت عليه بيضة عظيمة خرج منها رب الشمس وأنجب أربعة من الأبناء هم « شو » و « تفنوت » القائمان بالفضاء « وجب » رب

الأرض و « نـوت » رب السماء . ثم تزاوجت السماء والأرض فولـد لهما أوزيريس ، وايزيس وست ونفتيس ، فهم تسعة آلهة في مبدأ الخليقة نشأوا من تزاوج الأرض والسماء . ثم استقر الأمـر لثلاثـة من هؤلاء هم أوزيريس وإيزيس وحورس ، وهناك صيغة أخرى من قصة الخلق فحواهـا أن « رع » كان مزدوج الطبيعة ، فتولد منه الخلق فهو منهم بمثابة الأبوين .

ويتراءى لفريق من المؤرخين أن « رع » نفسه ـ إله الشمس ـ كان ملكاً على مصر في زمن من الأزمان ، ويستدلون على ذلك بخلاصة قصته المتداولـة في الأساطير : وهي أن رع ملك الدنيا قبل سكانها من البشر فتمرد عليه رعاياها فسلط عليهم ربة النقمة « حاتحور » ثم أشفق عليهم من قسوتهـا ، فاعتـزل الدنيا وحملته بقرة السماء على ظهرها فأقام هناك ، واندمج شخصه بعـد حـين بشخص أوزيريس .

وقد فعل غربـال الزمـن فعلـه في تصفية هذه العقائـد والأربـاب . فنسي أوزيريس السلف المعبود ورسخ في الأذهان وصف أوزيريس الشمس القائمة على المغرب أو عالم الأموات ، وتوحـدت عبـادة الشـمس بمعناهـا وتعـددت بأسمائها ومواعدها ، وجمعت بينها كلها عبادة « آمون » ثم عبادة آتون .

وعبادة « آتون » هي أرقى ما وصل إليه البشر من عبادات التوحيد في القرن الرابع عشر قبل الميلاد .

فلم يكن المراد بآتون قرص الشمس ولا نورها المحسوس بالعيون ، ولكن الشمس نفسها كانت رمزاً محسوساً للاله الواحد الأحد المتفرد بالخلق في الأرض والسماء .

وإنما جاء هذا الطور بعد تمهيدات دينية وسياسية تهيأت لمصر ولم تتهيأ لغيرها من الدول الكبرى في تلك الفترة .

فكانت في أقاليم القطر ـ قبل ظهور عبادة آتون ـ ثلاث عبادات « شمسية » تتنافس في المبادىء الروحية ووسائل النفوذ التي تتغلب بها على النظراء .

فكانت منف تدين لاله الشمس باسم فتاح .

وكانت عـين شمس أو « هيليوبوليس » تدين له باسم رع وأحيانـاً باسـم

« آتوم » . وكانت طيبة تدين له باسم آمون .

ويتبين من مراجعة الدعوات والصلوات المحفوظة أن عبادة « فتاح » كانت أقرب هذه العبادات إلى المعاني الروحية . فارتفع « فتاح » من صانع حاذق بالبناء والتماثيل وسائر الصناعات إلى صانع مختص بإقامة الهيكل المقدس الذي أصبح في اعتقادهم مثالا للعالم بأرضه وسمائه ، وما هي إلا خطوة واحدة بين بناء الهيكل الذي يمثل العالم كله وبناء العالم كله من أقدم الأزمان قبل خلق الانسان . وارتفع فتاح طبقة أخرى في مدارج القدرة والتنزه عن النظراء ، فتعالى عن الأجساد الشاخصة للحس وتمثل لعباده روحاً مسيطرة على كل حركة وكل سكون في جميع المخلوقات ، من ذات حياة وغير ذات حياة . فكان فتاح كما جاء في إحدى صلواته هو « الفؤاد واللسان للمعبودات ، ومنه يبدأ الفهم والمقال ، فلا ينبعث من ذهن ولا لسان فكر أو قول بين الأرباب أو الناس أو الأحياء أو كل ذي وجود إلا وهو من وحي فتاح . . . » .

وما وجد شيء من الأشياء قط إلا بكلمة من لسانه صدرت عن خاطر في فؤاده . فكلمته هي الخلق والتكوين .

ويرى المؤرخ الكبير برستيد أن عقيدة فتاح هي أساس مذهب الخلق بالكلمة Logos عند الاغريق الأقدمين . فلا حاجة بالخالق إلى أداة للخلق غير أن يشاء ويأمر فإذا بما شاء موجود كما شاء . ومن المحتمل جداً أن كهان تلك العصور تدرجوا إلى فهم قوة الكلمة الالهية من فهمهم لقوة الكلمة على لسان الساحر وقوة الكلمة على لسان المبتهل بالصلاة .

ونسج كهان عين شمس على منوال كهان منف في تنزيه رع وتجريده من ملابسات الحس والتجسيد ، ولا سيما بعد تفرغهم للعبادة الروحية وانصرافهم إليها كلما تعاظم سلطان الكهان في طيبة وتفاقمت سيطرتهم على مناصب الدولة ، وهم كهان آمون .

وقد توطدت كهانة آمون في أيام المملكة الوسطى وبلغت أوجها بعد عهد تحوتمس الثالث أكبر ملوك الأسرة الثامنة عشرة ، ومرشح آمون - أو كهان آمون بعبارة أخرى للسيادة المطلقة على أرجاء البلاد .

واتسعت الدولة المصرية في عهد تحوتمس الثالث حتى تجاوزت حدودها بلاد

النوبة والصومال في الجنوب ، وامتدت إلى الفرات وآسيا الصغرى في الشرق والشمال . وكان اتساع الأفق في السياسة مقترناً باتساع الأفق في تصور العالم وما ينبغي لخالقه من التعظيم والتنزيه ، فارتقى الفكر الانساني في هذا العهد من البيئة المحلية إلى بيئة عالمية ، ثم إلى بيئة أبدية تنطوي فيها أبعاد المكان والزمان .

وطغى نفوذ الكهان الأمونيين على كل نفوذ في البلاد من جراء هذه القربى بينهم وبين الملك العظيم . فاستأثر رئيسهم بلقب « الرئيس » في أنحاء الديار ، وضيقوا الخناق على كهان رع وفتاح ، ولزموا حدودهم مع الملك العظيم في أثناء حياته لقوته ورهبته وعلو اسمه بالمظافر والفنوح ، وفرط ما أغدق عليهم من الهبات والحبوس والأوقاف ، ولكنهم ذهبوا في الطغيان كل مذهب على عهد خلفائه ، فطمعوا في نفوذ الملك بعد اطمئنانهم إلى نفوذ الدين .

ومن هنا خطر للملوك خاطر الخلاص من هذا النفوذ ، فتكلم أمنحتب الثالث عن آمون في بعض أوامره وتسجيلاته باسم آخر : هو اسم آتون .

وساعد على هذا التبديل الطفيف أن صفات الاله في أذهان المصريين كانت أقرب إلى صفاته عند كهان منف وعين شمس ، وأن مسالك الكهان الدنيويين من شيعة آمون لم تكن وفاق الآداب والعادات التي استلزمها ارتقاء المصريين في فهم كمال الاله .

فلما تولى الملك امنحتب الرابع ـ أو إخناتون كما تسمى بعد ذلك ـ كان التمهيد للعبادة الجديدة قد بلغ مداه ، وكان اتساع الأفق في النظر إلى الدنيا والنظر إلى صفات خالقها قد وسع له المجال للابتكار والتجديد ، وأعان عبقريته على التدعيم بعد التمهيد .

***

وقد حفظت لنا النقوش والتماثيل والألواح وأوراق البردي كثيراً من أخبار إخناتون وأحواله وملامحه وسيرته في مملكته وفي بيته ، وتكفي لمحات عابرة إلى شكل جمجمته وتركيب بنيته وأساليب تفكيره ومناحي عباراته للعلم بأنه كان عبقرياً من أولئك العباقرة الملهمين ، الذين يحدثنا النفسانيون أنهم يتلقم

العبقرية على حساب أبدانهم وهناءتهم في حياتهم ، كما نقول في تعبير هذه الأيام .

وكان الفتى إخناتون حدثاً ناشئاً عند ولاية الملك ، معروفاً بالعكوف على التأمل والتفكير والخلوة بنفسه في صلواته ومناجاته ، وكان لطيف الحس حالم النفس منصرفاً عن طلب البأس والقوة ومتابعة الفتوح والغزوات التي توطد بها ملك آبائه وأجداده فطمع فيه كهنة آمون ، وخيل إليهم أنهم مالكون زمام الأمر كله على يديه .

غير أن الفتى الحالم كان عبقرياً يحب الابتكار والتفقه في العبادة بالعقل والبداهة المستقلة ، ولم يكن تقليدياً يلقي بزمامه لمن يسيطر عليه .

وكان مع لطف حسه قوي النفس صعب المراس ، فاستنكر دسائس الأمونيين وتهافتهم على المناصب والأموال .

فقمعهم قمعاً شديداً ومحا اسم آمون من كل مكان حتى هياكل أبيه واسمه الذي يبدأ باسم آمون ، وجهر بعبادة « آتون » دون سواه ، وهجر العاصمة التي ساد فيها هذا الاله إلى عاصمة أخرى في أواسط الصعيد ، وهبها لربه الواحد الأحد وسماها « أخت آتون » .

وألغى جميع الأرباب وأعوانهم من الأرواح والجنة ، وأوهم الرب القديم أوزيريس ، فكان هذا من أسباب غلبته يومئذ ، وأسباب التمرد عليه بعد حين ..

ومن صلوات إخناتون تعرف صفات الله الذي دعا إلى عبادته دون سواه ، فإذا هي أعلى الصفات التي ارتقى إليها فهم البشر قديماً في إدراك كمال الاله .

فهو الحي المبدىء الحياة ، الملك الذي لا شريك له في الملك ، خالق الجنين وخالق النطفة التي ينمو منها الجنين ، نافث الأنفاس الحية في كل مخلوق ، بعيد بكماله قريب بآلائه ، تسبح باسمه الخلائق على الأرض والطير في الهواء ، وترقص الحملان من مرح في الحقول فهي تصلي له وتستجيب لأمره ، ويسمع الفرخ في البيضة دعاءه فيخرج إلى نور النهار واثباً على قدميه ، قد بسط الأرض ورفع السماء وأسبغ عليهما حلل الجمال ، وهو ملء البصر وملء الفؤاد ، وهو

هو الوجود وواهب الوجود ، وشعوب الأرض كلها عبيده لأنه هو الذي أقام كل شعب في موطنه ليأخذ نصيبه من خيرات الأرض ومن أيام العمر في رعاية الواحد الأحد آتون .

وقد عقد كل من هنري برستيد وأرثر ويجال Weigall مقارنة بين صلوات إخناتون وأحد المزامير العبرية فاتفقت المعاني بينهما اتفاقاً لاينسب إلى توارد الخواطر والمصادفات .

ومن أمثلتها قول إخناتون : « إذا ما هبطت في أفق المغرب أظلمت الأرض كأنها ماتت . . . فتخرج الأسود من عرائنها والثعابين من جحورها . . . » .

ويقابله المزمور الرابع بعد المائة وفيه إنك « تجعل ظلمة فيصير ليل يدب فيه حيوان الوعر وتزمجر الأشبال لتخطف ، ولتلتمس من الله طعامها » .

ويمضي المزمور قائلا : « . . . تشرق الشمس فتجتمع وفي مآويها تربض والانسان يخرج إلى عمله وإلى شغله في المساء . ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة صنعت . والأرض ملآنة من غناك ، وهذا البحر الكبير الواسع الأطراف . وهناك دبابات بلا عدد صغار مع كبار . هناك تجري السفن ، ولوياثان « التمساح » خلقته ليلعب فيه . . » .

ومثله في صلوات إخناتون : « ما أكثر خلائقك التي نجهلها . أنت الاله الأحد الذي لا إله غيره ، خلقت الأرض بمشيئتك ، وتفردت فعمرت الكون بالانسان والحيوان الكبار والصغار » .

« . . . تسير السفن مع التيار وفي وجهه ، وكل طريق يتفتح للسالك لأنك أشرقت في السماء ، ويرقص السمك في النهر أمامك ، وينفذ ضياؤك إلى أغوار البحار » .

« . . . وتضيء فتزول الظلمة . . . وقد أيقظتهم فيغتسلون ويسعون ويرفعون أيديهم إليك . . . ويمضي سكان العالم يعملون » .

* * *

وقد خطر لويجال ـ كما قال في كتابه عن حياة إخناتون وعصره ـ أن آتون وآتوم تصحيف « أدوناى » بمعنى السيد أو الاله في اللغة العبرية ، وأن إخناتون ورث

آراءه من أمه وهي تنتمي إلى سلالة أسيوية من شعب يقيم بين سورية وآسيا الصغرى ، حيث يعبد دوناي أو أتون ، على مختلف اللهجات .

وهذا وهم جلبه التشابه في الأسماء . لأن « آتوم »من أقدم الأرباب المصرية في معابد رع ، وقد كان رب الكون حيث لا شيء غير اللجة الطخياء المسماة في الأساطير المصرية « نون » . . . وجاء في الفقرة السابعة عشرة من القسم الأول في كتاب الموتى على لسانه : « . . وأنا آتوم متفرداً في نون ، وأنارع حيث يبزغ مع الفجر ليبسط يديه على الدنيا التي خلقها . . . » .

وكانوا يمثلونه على تمثال رجل ملتح يضع على رأسه تاجي القطرين ، أي التاج الأحمر لمصر السفلى والتاج الأبيض لمصر العليا مجتمعين ، ويجعلونه رئيس مجلس الآلهة باسم رع هيرختي أتوم Ra-Herakhty-atum

فهو رب أصيل وليس بالرب المستعار ، ولا شبه بينه وبين أدوناي أو أدونيس ـ في صيغته اليونانية ـ لأن أدونيس رب الربيع والغرام يتخيلونه في ميسم الشباب ويزعمونه زوج فينوس أو الزهرة ، ولا شيء من هذا في خصائص آتوم الذي يبدو على مثال الكهول ذوي اللحى ، ويتقلد مفاتح الحكم والحكمة ، ويرجع إلى مبدأ الخليقة حيث لا شيء غير الماء والظلام .

والأرباب الشمسيون أشبه بهياكل عين شمس لأنها أرباب أصيلة فيها لا تحتاج تلك الهياكل إلى استعارتها من ديانة أجنبية . ولا سيما الرب الذي يحمل تاجي القطرين ويرأس المحكمة الالهية في السماء .

وقد كانت لظهور آتون تمهيدات لازمة لم تحدث في غير المملكة المصرية ، وهي تمهيدات الامبراطورية ، وتمهيدات التنافس بين آمون ورع وفتاح وتمهيدات العبقرية التي تبشر بالدين الجديد .

وكانت لأتون خصائص متفردة لم يشركه فيها إله آخر من آلهة الأمم القريبة إلى مصر ، وهذا هو المهم في نشوء الديانات وليس المهم مجرد التشابه في مخارج الحروف . فليس أدونيس عند اليونان كأدوناي عند العبريين ، وليس هذا ولا ذاك كأتوم في معبد عين شمس أو غيره من المعابد المصرية ، وليس هؤلاء جميعاً كالاله آتون الذي دعا إليه إخناتون . فلا وجود لآتون بهذه الخصائص لو لم تسبقه التمهيدات القديمة التي مرت بعبادة آتوم في مصر ، ومنها اتساع الدولة

وإيمان المصريين بصفات رع وفتاح وآمـون ، وحاجـة الزمـن إلى فهـم جديد لصفات الكمال في الاله ، ثم عبقرية إخناتون التي تممت بابتكارهاواجترائها ما بدأه التاريخ .

وقد كان عرب الجاهلية مثلا يعرفون اسم الله كما نعرفه اليوم ، ولكن الله الذي وصفوه والله الذي وصفه الاسلام لا يتشابهان بغير الحروف ، وبينهما من الفارق كما بين أبعد الأرباب .

***

على ان ويجال يقابل بين معاني اخناتون ومعاني المزمور فيرجح الاستعـارة بينهما ، ويعود فيرجح ان اخناتون كان في غنى عن الاستعارة لما طبع عليه من العبقرية الدينية وما اتسم به كلامه من طابع الابتكار .

وقد تناول العلامة « فرويد » مسألة المقابلة بـين عقائـد إخناتـون والعقائـد العبرية فألف آخر كتبه في موضوع هذه المقابلة وسماه « مـوسى والوحـدانية » Moses and monotheism وانتهى من مقابلاته وفروضه إلى تقرير رأيه المرجح لديه : وهو أن موسى عليه السلام تربى في مصر في كنف الوحدانية ونشأ في أعقاب المعركة بين آتون وأمون ، واستعد للنبوة في هذه البيئة الموحدة فعلّم بني إسرائيل كيف يوحدون الله ويعظمون صفاته وآلاءه وكان خروج بني إسرائيل فيما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ، أي في الجيل التالي لانتشار التوحيد بالبلاد المصرية . . . واسترسـل فرويد في تقديراتـه ـ وهـو من بنـي إسرائيل ـ حتى ظن أن موسى عليه السلام من دم مصري ، وليس من اللاويين كما جاء في العهد القديم .

لكن المحقق أن بني إسرائيل قد أخذوا كثيراً من عقائد المصريين وشعائرهـم قبل عهد إخناتون بعدة قرون ، وبعده بعدة قرون .

إلا أن هذه الدعوة ـ دعوة إخناتون ـ كانت صحوة وجيزة تبعتها نكسة سريعة من جراء الأحـداث السياسية التـي أحاطـت بالدولـة ، ومـن كيد الكهـان المخلوعين في طيبة وما جاورها ، وهم كهـان آمـون الأقـوياء الـذين سلبهـم إخناتون مناصبهم وحبوسهم وسيطرتهم عى العرش والمحراب . ولعلهم كانوا مخفقين في كيدهم لو اصطنع هذا المصلح الكبير شيئاً من الدهاء ولـم تدفعـه

الحماسة الروحانية وراء كل تقدير وتدبير . لأنه هجم على الشعب في أعز العقائد عليه وهي عقيدته في أساطير عالم الأموات وشعائر الاله أوزيريس رب المغرب والخلود . فأنكر سلطان أوزيريس على الأرواح وجرده من قدرة الحكم عليها بالعقاب أو العذاب . فلم يؤمن بجحيم أوزيريس ولا بجحيم غيره ؛ وبشر الناس بحياة خالدة كحياة الأطياف . . تحياها الروح بين الهدوء في ظلمة الليل واستقبال الضياء من وجه آتون .

ولهذا بقيت عبادة أوزيريس وأيزيس بين المصريين ، كما بقيت بين اليونان والرومان وانطوت أيام آتون بانطواء أيام نبي آتون .

الهند

ترجع الديانة الهندية القديمة إلى أزمنة أقدم من العصر الذي دونت فيه أسفارها المعروفة بالكتب الڤيدية .

ويختلف المؤرخون المختصون بالهند في العصر الذي تم فيه هذا التدوين ، فمنهم مَّن يرده إلى ألف وخمسمائة سنة قبل الميلاد ، ومنهم من يرده إلى ستة آلاف سنة قبل الميلاد . ولكنهم لا يختلفون في سبق الديانة الهندية لهذا العصر بزمن طويل .

ومن المتفق عليه أن الديانة الهندية القديمة مزيج من شعائر الهنود الأصلاء وشعائر القبائل الآرية التي أغارت على الهند قبل الميلاد بعدة قرون . وقد كانت هذه القبائل الآرية تقيم على البقاع الوسطى بين الهند ووادي النهرين ، فاتجهت طائفة منها غرباً إلى أوربة ، واتجهت طائفة منها شرقاً إلى الأقاليم الهندية من شمالها إلى جنوبها على السواحل الغربية ، قبل أن توغل منها إلى جميع أنحاء البلاد .

ويعتقد فريق من المؤرخين أن الديانة الهندية القديمة لا تخلو من قبس منقول إليها من البابلية والمصرية ، ويعللون ذلك بتوسط الموقع الذي أقام فيه الآريون الأولون ، وأنهم لم تكن لهم في موقعهم ذاك حضارة سابقة لحضارة مصر وبابل وآشور . فلا خلاف في أن تاريخ الأسر المصرية أسبق من تاريخ الكتب الڤيدية وأسبق من كل حضارة عرفها التاريخ للآريين ، حيثما أقاموا من البقاع

الأسيوية أو الأوروبية .

وقد اشتملت الديانة الهندية القديمة على أنواع شتى من الآلهة التي تقدمت الاشارة إليها .

ففيها آلهة تمثل قوى الطبيعة وتنسب إليها . فيذكرون المطر ويشتقون منه اسم « الممطر » فهو الاله الذي يتوجهون إليه في طلب الغيث . ومن هنا اسم « أندرا » إله السحاب المشتق من كلمة « أندو » بمعنى المطر أو بمعنى السحاب .

وكذلك يذكرون إله النار وإله النور وإله الريح وإله البحار ويجمعونها في ديانة شمسية تلتقي بأنواع شتى من الديانات .

وأقدم معاني الاله عندهم معنى « المعطي » أو ديفا Deva بلغتهم التي بقيت آثار منها في اليونانية واللاتينية وبعض اللغات الأوروبية الحديثة . فكلمة « ديو » الفرنسية Dieu وكلمة ديتي Deity الانجليزية وكلمة زيوس اليونانية القديمة مأخوذة من أصلها الهندي المتقدم . ويرجحون أن جوبيتر عند اللاتين - وهو « المشتري » في اصطلاح علم الهيئة - هو مزيج من كلمة المعطي وكلمة الأب ، بمعنى أبي العطاء أو الأب المعطي للجميع ، وهما في الهندية القديمة ديوس بيتار Dyaus-petar . . . إذ لا تزال كلمة الأب في أكثر اللغات الأوروبية متفرعة من هذا الجذر الأصيل على تعدد اللهجات ومخارج الحروف .

واشتملت البرهمية القديمة على عبادة الأسلاف كما اشتملت على عبادة المظاهر الطبيعية . فتقديس الملك عندهم إنما هو تقليد موروث من تقديس جد القبيلة ، تحول إلى تقديس الرئيس الأكبر في الدولة بعد أن تحولت القبيلة إلى الأمة ، ويحسب العلامة إليوت سميث - كما قال في كتابه « المبادىء » The Beginning : « إن مراسم تقديس الملك التي لاتزال مرعية في جوار الهند كانت تحاكي مراسم قصة الخليقة كما تخيلها المصريون . . . فلم يكن حق الملك مستمداً من الجلوس على العرش أو من البناء بالمملكة التي تنقل إليه حقوقه الملكية ، ولكنه يتولى هذا الحق بعد تقديسه في حفل يمثل قصة الخليقة ، وكأنهم يعنون بهذا أن الملك يستمد من ذلك التقديس قدرته على الخلق ومنح الحياة ، وهي قدرة لا غنى عنها لاضطلاعه بالفرائض الملكية » .

وقصة الخليقة في الهند تشبه قصة الخليقة المصرية في أكثر من صيغة واحدة من صيغها العديدة : فالحياة خرجت من بيضة « ذهبية » كانت تطفو على الماء في العماء ، والاله الأكبر كان ذكراً وأنثى فهو الأب والأم للأحياء كما جاء عن « رع » في بعض الأساطير المصرية ، وبناء العالم من صنع بناء ماهر في أساطير مصر والهند على السواء ، وتتفق مصر وبابل والهند على أن الاله الأكبر قد خلق الأرض بكلمة ساحرة . . فأمرها بأن توجد فبرزت على الفور إلى حيز الوجود .



وتعززت في الهند عبادة « الطواطم » بعقيدتهم في وحدة الوجود وتناسخ الأرواح كما تعززت بعقيدة الحلول .

فعبدوا الحيوان على اعتباره جداً حقيقياًأو رمزياً للأسرة ثم للقبيلة . ثم تخلفت عبادة الحيوان حتى آمنوا بأن الله يتجلى في كل موجود أو يخص بعض الأحياء بالحلول فيه ، وآمنوا بتناسخ الأرواح فجاز عندهم أن يكون الحيوان جداً قديماً أو صديقاً عائداً إلى الحياة في محنة التكفير والتطهير . فعاشت عندهم الطوطمية في أرقى العصور كما عاشت في عصور الهمجية ، لهذا الإمتزاج بين الاعتقاد الحديث والاعتقاد القديم .

لكنهم خلصوا كما خلص غيرهم من هذه العبادات إلى الايمان بالاله الواحد ، وإن اختلفوا في المنهج الذي سلكوه ، فلم يكن إيمانهم به على الأساس الذي قام عليه إيمان الشعوب الأخرى بالتوحيد .

فهم قد بدأوا بابطال جميع المظاهر فنسبوا إليها التعدد والاختلاف لأنها تتكرر وتزول وتستر من ورائها الحقيقة الأبدية التي لا تتكرر ولا تزول ، وتلك هي حقيقة القضاء والقدر ، التي تقدر للآلهة وتقضي عليهم كما تقدر لسائر الموجودات وتقضي عليها في أجلها المحدود .

وهنا ذهب حكماؤهم إلى مذهبين غير متفقين : فبعضهم تمثل تلك الحقيقة إلهاً واحداً قريباً من الاله الواحد في أكثر ديانات التوحيد . قال ماكس موللر الثقة الحجة في اللغات الآرية : « أيا كان العصر الذي تم فيه جمع الأناشيد المسطورة في الرجفيدا فقبل ذلك العصر كان بين الهنود مؤمنون بالله الأحد

الـذي لا هو بذكر ولا بأنثى ولا تحده أحـوال التشـخيص وقيود الطبيعـة الانسانية ، وارتفع شعراء الفيدا في الواقع إلى أوج في إدراكهم لكنه الربوبية لم يترق إليه مرة أخرى غير أناس من فلاسفة الاسكندرية المسيحيين ، ولكنه فوق هذا لا يزال أرفع وأعلى مما يطيف بأذهان قوم يدعون أنفسهم بالمسيحيين »

وتبدو مداناة هؤلاء البراهمة لمذهب الموحد المؤمن « بالـذات الالهية » من إيمانهم بالخلاص على يد الله ، وبقـاء فريق منهـم بعـد ذلك بمئات السنين ينقسمـون في شرح سبيل الخـلاص على نهجهـم الـذي لا نستغربـه من قوم يعظمون الحيوان ذلك التعظيم . فمنهم من يسمي سبيل الخـلاص بالسـبيل القردية ومنهم يسميها بالسبيل القطية ، ويقصدون بهذه التسمية أن الله يخلص الانسان إذا تشبث به كما يتشبث ولد القرد الصغير بأمه وهـي تصعـد به إلى رؤوس الأشجار ، أو أن الله على اعتقاد الآخرين يخلص الانسان وهو مغمض العينين مستسلم للقضاء ، كما يستسلم ولد القطة لأمه وهي تحمله مغمضاً من مكان إلى مكان .

فالله الذي يخلص عباده هذا الخلاص أو ذاك هو « ذات » على كلتا الحالتين يتشبث بها العابد أو يستسلم لقضائها فتسهر عليه وإن غفل عنها .

ويتسمى هذا الاله بثلاثة أسماء على حسب فعله في الوجود . فهو « برهما » حين يكون الموجد الخالق ، وهو فشنو حين يكون الواقي المحافظ ، وهو سيفا حين يكون المهلك الهادم . ولا نهاية للتداخل ولا للترجيح بـين هذه الأسماء والوظائف والأفعال ، على تباين النحل والملل والأجيال .

أما الفريق الثاني فالحقيقة الأبدية عنده معنـى ليس له قوام من « الـذات » الواعية ، وإنما هو قانون يقضي بتلازم الآثار والمؤثرات ، ويقابـل الاعتقـاد بالقضاء والقدر عند المؤمنين بالأديان الكتابية ، ونعني بها الاسرائيلية والمسيحية والاسلام .

إلا أنه قضاء يسري على الآلهة كما يسري على البشر ، ويتغلغـل في طبائـع الخالقين كما يتغلغل في طبائع المخلوقات ، وحكمه الذي لا مرد له هو حكم التغير الدائم والفناء ، وحكم الاعادة والابداء .

ولا نحسـب أن أحـداً من الأقدمـين بلـغ في إعظـام الأكوان المادية مبلـغ

البراهمة ، سواء في تقدير السعة أو تقدير القدم أو تقدير البقاء . فان أناساً من الأقدمين لم يجاوزوا بعمر الأكوان المادية بضعة آلاف سنة . وأناساً منهم جعلوا لها خلقاً واحداً وفناء واحداً خلال أجل مقدور من القرون . ولكن البراهمة جعلوا لها أربعة أعمار تساوي اثني عشر ألف سنة إلهية وأربعة ملايين وثلثمائة وعشرين ألف سنة شمسية ، وبعض المتأخرين يضاعفها ألف ضعف ويقولون جميعاً إنها دورة واحدة من دورات الوجود ، وإن هذه الدورة هي يوم يقظة يقابله ليل هجوع ، ينقضي بين كل دورة فنيت وكل دورة آخذة في الابتداء .

والقانون الأبدي Karma يقلب هذه الأدوار فيبدئها ويحفظها ويفنيها ثم يختم هذا النهار بليل من ليالي الهجوع ، ثم يعود فيطلع النهار كرة أخرى دواليك إلى غير انتهاء ، لأنه لا انتهاء للزمان .

ويتضاءل الانسان الفاني كلما تعاظم هذا الفناء الخالد أو هذا الخلود الذي يتجدد بالفناء ، فليس للانسان حساب كبير في هذه الحسبة الأبدية . لأنه « رقم » ضئيل يغرق في طوفان الأرقام التي لا يحيط بها العد والاحصاء .

وعلى هذه القاعدة قامت البوذية التي بشر بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحي بحوالي خمسة قرون .

فقبل « جوتاما » بمئات السنين كان نساك الهند يتغنون بمضامين النشيد المرهوب الذي ترجمه ماكس موللر إلى الانجليزية وجاء فيه عما كان قبل أن يكان أو يكون :

« حينذاك لم يكن ما وجد أو ما لم يوجد ، ولم يكن ما تثبته ولا ما تنفيه
« لا أجواء ولا سماء وراء الأجواء
« وماذا عساها تنطوي عليه ؟ أين كانت وأين قرارها ؟ أهي هاوية الماء التي ليس لها من قرار ؟

« لم يكن موت : فلم يكن خلود
« لم يمكن ما يموت فلم يكن ما ليس يموت
ولم يكن ثمة نهار ولا ليل . ولم يكن إلا « الأحد » يتنفس حيث لا أنفاس . ولا شيء سواه
« وكان البدء في ظلام : عيلم بلا ضياء
« ومن البذرة في تلك القشرة قام « الأحد » بحرارة الحياة

« وانتصر الحب حين نبتت البذرة من لباب العقل السرمدي . وناجى الشعراء قلوبهم فتبينوا بالحكمة ما هو مما ليس هو . فقد نفذ شعاع القلب خلال ما هنالك ، فماذا نظروا فوق الأحد وماذا نظروا دونه ؟ كل ما هنالك حملة لبذور . قوى : قوة من أدنى ومشيئة من أعلى . ولا أحد يدري . ولا من يعلم من أين جاء ما جاء . فانما جاءت الأرباب بعد ذاك . فمن إذن يعلم ما جرى ؟ أهو الذي حدثت منه الخليقة ؟ لعل الذي يعرفه « أحد » واحد في أعلى عليين . ولعله لا يدري كذاك . . . »



وقبل « جوتاما » آمن البرهميون بالدورة في وجود الكون والدورة في وجود الانسان . فالكون يتجدد حلقة بعد حلقة ، والانسان يتنقل في جسد بعد جسد ، وسلسلة الأكوان ليس لها انتهاء ، وسلسلة الحياة الانسانية قد تنتهي إلى السكينة أو الفناء .

فالبوذية إنما قامت على أساس البرهمية في كل عقيدة من عقائد الأصول . وإنما تميزت البوذية بتبسيط العقائد لطبقات من الشعب غير طبقات الكهان ، فأخرجتها من حجابها المكنون في المحاريب إلى المدرسة والبيت وصفوة المريدين ، ولا تعتبر البوذية إضافة في صميم العقائد الدينية بل إضافة في آداب السلوك وفلسفة الحياة ، وإضافة في عرض الآراء على غير المستأثرين بها قديماً من سدنة الهيكل والمحراب .

وخلاصة الفلسفة التي أتى بها البوذا جوتاما هي تقريره هذه المبادىء الأربعة وهي :

« أولا » إن هناك عذاباً وشقاء : و« ثانياً » إن هناك سبباً للعذاب والشقاء ، و« ثالثاً » إن هذا السبب قابل للزوال ، و« رابعاً » إن وسيلة الانتهاء إلى هذه الغاية موجودة لمن يختار .

أما سبب الشقاء فهو الجهل الذي جعلنا نتعلق بالأوهام وننسى لباب الأمور . أو نتعلق بالعرض ونعرض عن الجوهر الأصيل .

والعرض هو كل ما يزول ويتغير ، وهو من شر وفساد . وكل مانحسه هو عرض تشمله لعنة الزوال . فما من شيء ثم « يكون » بل كل شيء يصير ولا

يكف عن التغير . أو كما قال : « إن الناس يؤمنون بالثنائية ، فيؤمنون بأن الشيء إما كائن وإما غير كائن . ولكن الناظر إلى الأمور بعين الصدق يعلم أن الرأيين طرفان متطرفان ، وأن الحقيقة وسط بين الطرفين » .

وعلى هذا النحو ينكر البوذا وحدة « الشخصية الانسانية » لأنها لا تتجاوز أن تكون تلاحقاً مستمراً للأحاسيس يبدو لنا كأنه حزمة مضمومة في كيان واحد . ومفسروه في العصر الحديث يمثلون لذلك بشريط الصور المتحركة الذي يلوح لنا شيئاً واحداً وهو خطفة بعد خطفة من الألوان والظلال .

وإذا كان الشقاء في التطرف بالحس إلى النقيضين ، فالخلاص من الشقاء لا يتأتى بغير الاعتدال بين كل طرفين ، وبهذا نميط عنا غشاوة الخداع الذي يتراءى على ظاهر الأشياء للنفاذ إلى ما وراءها من سر الوجود .

فلا استغراق في إرضاء الحس ولا استغراق في قمعه وتجريده ، بل توسط بين الغايتين في أمور الحياة الثمانية ، وهي الفهم والعزم والكلام والسلوك والمعيشة والعمل والتأمل والفرح .

فالفهم طرفاه التصديق بكل ما يقال وإنكار كل ما يقال . والوسط بينهما التمييز بين الباقي والزائل والظاهر والباطن والثابت والذي ليس له ثبوت .

والعزم طرفاه التهافت والاهمال . والوسط بينهما إرادة الحكمة متى تبين السبيل إليها بالفهم الصحيح .

والكلام منه المهجور ومنه المطروق . والوسط بينهما قول الصدق وصون اللسان عن العيب والنميمة والمحال .

والسلوك طرفاه المحاباة مع الغرض والاجحاف مع الغرض . والوسط قوام بين الغرضين لا ينقاد لهذا ولا لذاك .

والمعيشة الصالحة قوامها أن يتخير الانسان رزقاً حلالا يتورع فيه عن التكسب بما يضر الآخرين .

والعمل الصالح أن يعرف ما يبتغيه ويقيس طاقته على مراده ويلتزم في كل ما يريد جادة الرشد والحكمة والانصاف .

والتأمل الصالح سلام العقل وصفاء البصيرة ونبذ الوهم والعكوف على الحق

البريء من النزعات .

والفرح الصادق هو فرح الرضوان الذي يتاح للانسان في هذه الحياة فيبلغ به ملكوت « النرفانا » الأرضية في انتظار النرفانا الصمدية ، وهي السكينة أو الفناء ، وبينها وبين العدم فرق كبير . لأنها هي وجود يفنى في وجود ، ويفسرها بعض العصريين من أذكياء البوذيين بفناء ألوان الطيف في البياض الناصع الذي ليس له لون ، وهو ملتقى جميع الألوان .

بهذه الآداب ينجو الانسان من رباط ذلك الدولاب الدائر بالولادة والموت والتجدد في حياة بعد حياة وجثمان وراء جثمان ، فيدخل في « النرفانا » ولا يولد بعد ذلك ولا يموت .

وحكمه في هذا المصير حكم الأرباب والملائكة وحكم السماوات والأرضين . فكلها خاضع لقانون القضاء والقدر الذي لا فكاك منه لموجود ، وكلها عرضة للتكفير والتطهير والتحول والتغيير ، ثم للذهاب في غمرة الفناء الأخير .

وموضع التناقض في هذه الفلسفة أنها تنكر « الشخصية الانسانية » ولا تعترف بالذات أو بالروح وهي مع هذا تؤمن بتناسخ الأرواح وثبوت شيء في الانسان يبقى على التنقل بين الأجساد والدورات .

وأنها تؤمن بالكل أو « المطلق » الصمدي الوجود ، ثم تنفي عنه الذات كما تنفيها عن الانسان . مع أن الكل بغير ذات لا يكون كلا بمعنى من معاني الكلية ولكنه شتات من أجزاء متفرقات .

وعلينا أن نحترس من مغالاة الشراح الأوربيين بهذه الفلسفة البوذية . لأنهم يتعصبون لكل منسوب إلى الآرية على اعتبارها عنصر الأوربيين الأقدمين والمعاصرين .

فقد رفعوها فوق قدرها بلا مراء ، وزعموا أنها « جرأة العقل الكبرى » في مواجهة المشكلة الكونية ، وأنها الخطوة المقتحمة التي لم يذهب وراءها ذو عقيدة في مطاوح التأمل والاقدام .

لكنها لا تحسب من الجرأة العقلية بوصف من الأوصاف ، فما هي إلا جرأة حسية في أقصى ما تطوحت إليه من الفروض والأظانين ، وما البوذية كلها إلا تململا من وطأة الحس والجسد ، ولا سعادتها القصوى إلا ضيقاً بالحس وهرباً

منه إلى الفناء أو « اللاوعي » على أحسن تقدير .

والمحسوس عندها شامل للمعقول ، والكائن بحق الحس عندها شامل للكائن بحق العقل وحق الوعي وحق الذات .

والآلهة عندها تأتي في المرتبة التالية بعد مرتبة الأكوان ، وما ارتفعت الأكوان عندها إلى هذه المرتبة إلا بأنها هي المحسوس ، وهي أول ما يفاجئنا قبل أن نفكر وقبل أن نتأمل وقبل أن ندين باعتقاد .

نعم إنها قد مدت نطاق الأكوان في الزمان والفضاء مدا قصر عنه المتدينون الأقدمون في معظم الأمم والأقطار .

ونعم إنها نفذت وراء الظواهر فتجاوزتها إلى ظواهر أعم منها وأبقى ، فكان البرهميون يجزمون بأن الشمس لا تغيب عن الفضاء حين تغرب في المساء ، يوم كان الأقدمون يحسبونها تهلك في مغربها أو يحسبونها تحجب وراء الجبال أو تتوارى بما تخيلوه من ضروب الحجاب .

ولكنها مدت نطاق الأكوان بحسية كبيرة لا بالخروج من الحسية والجرأة عليها ، واختصرت الظواهر بالاقلال منها بعد تكثيرها ولم تردها آخر الأمر إلى ظاهرة واحدة ، ولا إلى عقل تتساوى فيه هذه الظواهر في عنصر التجريد

والبوذيون المعاصرون يسوغون تجريد « الكل » من الذات ، أو تجريد الاله الأعظم من الذات ، بأن الذات شبهة إنسانية نشأت من تخيل الانسان كل موجود على مثاله ومنحاه .

ولكن تخيل الانسان طبقة أعلى من تخيل الاله مجموعة من هذه الأكوان البكماء ، وكل ما يقولونه عن ربوات ربوات الفراسخ التي يمتد إليها الفضاء لا تزيده على أن يكون فضاء في كل مكان : وذرة واعية في نواة تعيش الألوف منها على سن الابرة ـ هي أوسع امتداداً في آفاق الوجود من أوسع فضاء لا وعي فيه .

ومن راعه امتداد الفضاء ولم يرعه امتداد « الوعي » فهو يقيس العالم

بالأشبار والأمتار ولا يقيسه بعمق الحياة وكنه الوجود الذي يعلم أنه وجود ، وما من فارق كبير بين وجود لا وعي له وبين معدوم .

فالبوذية فتح في ميدان التصوف أو ميدان « الوجدانيات » والفضائل الخلقية ، ولكنها ليست بالفتح الجريء في معارج الوصول إلى الكمال : كمال الاله .

الصين واليابان

أما الصين فانها ـ كالمنتظر من أمة في ضخامتها وكثرة شعوبها وتزامي أطرافها ـ قد اختبرت جميع أنواع العبادات من أدناها إلى أرقاها .

ولكنها ـ على كثرة العبادات التي دانت بها ـ لا تحسب من أمم الرسالات الدينية كمصر وبابل والهند وفارس وبلاد العرب . لأنها لم تخرج للعالم قيما دينية تلقاها منها ، وهي باصطلاح التجارة تحسب من الأمم المستنفدة في مسائل الديانات . لأنها أخذت من الخارج قديماً وحديثاً عقائد البوذية والمجوسية والاسلام والمسيحية ولم تعط أمة عقيدتها . مع استثناء اليابان التي أخذت عنها نحلة كنفشيوس .

وأهل الصين لا يخوضون كثيراً في مباحث ما وراء الطبيعة ، ويوشك أن يكون التدين بينهم ضرباً من أصول المعاملة وأدب البيت والحضارة .

فأشيع العبادات بينهم عبادة الأسلاف والأبطال . وأرواح أسلافهم مقدمة بالرعاية على جملة الأرواح التي يعبدونها ويمثلون بها عناصر الطبيعة أو مظالب المعيشة ، ولا يقدر الصيني قرباناً هو أغلى في قيمته وأحب إلى نفسه من قربانه إلى روح سلفه المعبود ، وهو يحتوي الأغذية والأشربة والأكسية والطيوب ، ومنهم من يحرق ورق النقد هبة للروح التي يعتقدون أنها تحتاج إلى كل شيء كانت تحتاج إليه وهي في عالم الأجساد .

والخير والشر عندهم هو ما يرضي الأسلاف أو يسخطهم من أعمال أبنائهم .

فما أرضى السلف فهو خير وما أسخطهم فهو شر . وقد يختارون فرداً من أفراد الأسرة ينوب عن جده المعبود فيطعمونه ويكسونه ويزدلفون إليه ويحسبون أن روح الجد هي التي تتقبل هذه القرابين في شخص ذلك الحفيد .

وتتمشى عبادة العناصر الطبيعية جنباً إلى جنب مع عبادة الأسلاف والأبطال . فالسماء والشمس والقمر والكواكب والسحب والرياح آلهة معبودة أكبرها إله السماء « شانج تي » ويليه إله الشمس فبقية الأجرام السماوية فالعناصر الأرضية .

وهم يتقربون إلى « شانج تي » بالذبائح ويبلغونه صلواتهم باشعال النار على قمم الجبال ، فيعلم الاله ـ مما أودعه الكاهن دواخينها ـ فحوى الرسالة التي يرفعها إليه عباده ، ولا يحسنون الترجمة عنها كما يحسنها الكهان .

وإله السماء هو « الاله » الذي يصرف الأكوان ويدبر الأمور ويرسم لكل إنسان مجرى حياته الذي لا محيد عنه . وإنما يداول تركيب الوجود من عنصرين هما « ين » عنصر السكون و« يانج » عنصر الحركة . وقد يفسر عنصر السكون بالراحة والنعيم وعنصر الحركة بالشقاء والعذاب . فهما بهذه المثابة يقابلان عنصري الخير والشر وإلهي النور والظلام في الأديان الثنائية .

وقد امتزجت عبادة الأسلاف بعبادة العناصر الطبيعية في القرن العاشر حين تسمى عاهل الصين باسم « ابن السماء » . ويقال إنه استعار الفكرة من كاهن ياباني أراد أن يزدلف إليه فعلمه مراسم تأليه الميكاد في بلاده . فنقلها العاهل إلى بلاط الصين .

وأراد الفيلسوف « شوهسي » في القرن الثاني عشر أن ينشىء بوذية صينية توافق مذهب بوذا في أمور وتخالفه في أمور ، فدعا إلى دين لا إله فيه ولا خلود للروح ، ووضع « لي » موضع « كارما » الهندية أو القانون أو القضاء والقدر . وسمى دولاب الزمن « تايشي » لأنه هو المحرك لجميع الكائنات ، وجعل القانون والدولاب والمادة أو « ووشي » قوام العالم ظاهره وخافيه . فالمادة تحد من القانون ، والقانون خالد لا وعي له ولا يسمع ولا يجيب ، وإنما ينشأ الوعي أو الادراك في الانسان من قدح القانون للمادة كما ينقدح الحجر من الزناد فيخرج الشرر ثم ينطفىء فيموت ، وتزول الأرواح كما تزول الأجساد متى

نضجت » كما تنضج الثمرة في أجلها المعلوم . وقد يبطىء النضج فيطول بقاء الروح فهي إذن طيف أو شبح ؛ كأنها الثمرة في حالة العفن والاهمال .

وليس لأهل الصين رسل وأنبياء بل لهم معلمون ومربون . فاسم كنفشيوس أشهر هؤلاء المعلمين « كنج فو » وأضيفت إليه تسي أي المعلم . وكذلك « لاو » الذي ولد قبله ولم يشتهر في خارج الصين مثل اشتهاره يعرف بلاوتسي أي المعلم لاو . وكلاهما يبشر بالحلم والصبر والبر بالوالدين والعطف على الأقربين والغرباء . والفرق بينهما هو فرق في الخلق والمزاج وليس بفرق في العقيدة والايمان . فلاو يقول : « من كان طيباً معي فأنا طيب معه ، ومن أساء إلي فأنا طيب معه كذلك . فلنجز السيئة بالحسنة ولنعمل الطيب على كل حال » أما كنفشيوس فهو يوصي بأن نقابل السيئة بالعدل وأن نقابل الاحسان بالاحسان .

ولما مات كنفشيوس « ٤٧٨ ق . م » أقاموا له الهياكل وعبدوه على سنتهم في عبادة أرواح الأسلاف الصالحين . وأوشكوا أن يتخذوا عبادته عبادة « رسمية » أي حكومية على عهد أسرة هان في القرن الثاني قبل الميلاد ، وأوجبوا تقديم القرابين والضحايا لذكراه في المدارس ومعاهد التعليم ، وكانت هياكله في الواقع بمثابة مدارس يؤمها الناس لسماع الدروس كما يؤمونها لأداء الصلاة . ولم تزل عبادته قائمة إلى العصور المتأخرة بل إلى القرن العشرين . فخصوه في سنة ١٩٠٦ بمراسم قربانية كمراسم الاله الأكبر « شانج تي » إله السماء لأنه في عرفهم « ند السماء » ومن لم يؤمن اليوم بربوبيته من الصينيين المتعلمين فله في نفسه توقير يقرب من التأليه . وقد جعلوا يوم ميلاده ـ وهو السابع والعشرون ـ من شهر أغسطس عيداً قومياً يحجون فيه إلى مسقط رأسه ، وينوب عن الدولة موظف كبير في محفل الصلاة أمام محرابه .

وشعائر الدين بين أهل الصين هي شعائر الطريق أو شعائر « السلوك » وفرائض التهذيب والتثقيف ، ومحورها الحلم والسلم والتحذير من العنف والغضب والافراط والاسراف . وليس في تدين الصين مغالاة ولا حماسة ولا سورة من سورات الغيرة القوية والتعصب العنيف ، بل ليس شيء من ذلك في معرض من معارض الروح القومي التي تعبر عنها الثقافة أو الفن أو الحكمة أو قواعد الأخلاق . لأن الدعة سمة عامة لمزاج القوم و« روح الأمة » . وهم متفائلون قلما يحنقون على الحياة ولا على الأحياء ، وغالب الرأي بين حكمائهم

أن الانسان طيب بالفطرة وأن الحياة ترضي من لا يسرف في تقاضيها ويلحف في الطلب عليها . ولا تأتي الحماسة الدينية إلا حين يمتحن الانسان بالشدة البالغة والحيرة الثائرة فيندفع إلى غاية الاصرار ، وينقلب من ضميره إلى أعمق الأغوار . ولا شك أن شعور النفس « بالقدرة الالهية » يتوقف على هذه الحالات التي تتناهى إليها قدرة الانسان . فلا جرم « يتوسط » أهل الصين في عقائدهم فيخلو إيمانهم بالاله من ذلك العمق الذي يغوص إليه الانسان كلما جاشت نفسه بقوة الشعور .

ويظهر أن بيئة الصين لم تواجه أبناءها بالعقد النفسية ولكنها واجهتهم بتقلبات العناصر الطبيعية التي تعودت الشعوب قديماً أن تروضها بالسحر والكهانة ، فجار نصيب الايمان بالسحر على نصيب الايمان بالدين ، وذاع عن أهل الصين من ثم أنهم أقدر أمة على تسخير الطبيعة بالطلاسم والأرصاد .

***

وموقف اليابان من الرسالة الدينية كموقف الصين على الاجمال . فقد تشابهت عقائدهم في أصولها وعبدوا الأرواح والأسلاف والعناصر الطبيعية ، واستعاروا البوذية والاسلام والمسيحية على تفاوت في عدد الأتباع من كل دين ، ومزجوا ديانة الشمس بديانة الأسلاف ، فلا مخالفة بينهم في هذا إلا بافراط أهل اليابان في تأليه صاحب العرش واعتدال أهل الصين في تقديسه كاعتدالهم في جميع الشؤون .

وإذا كان لأهل اليابان سمة خصوصية في العبادات فهي أنهم اختاروا ربة أنثى لعبادة السلف الأعلى حين وحدوا الأسلاف في أكبرها وأعلاها . وتلك الربة هي « اميتراسوا ـ اموكامي » التي لا تزال معبودة إلى اليوم .

ويؤخذ من الأساطير اليابانية أنها كانت ربة الغزاة الذين أغاروا فيما قبل التاريخ على جزيرة كيوشو وأخضعوا أهلها وطردوهم منهزمين إلى الجبال . وكان أهل كيوشو الأولون يعبدون إله الريح والمطر « سوسا ـ نو ـ وو » فهبط هذا الاله بهزيمتهم إلى المرتبة التالية لمرتبة الربة السلفية . ثم انعقد الوئام بين الفريقين بعد تناسي الاحن والترات وامتزاج القبائل الغازية والمغزوة ، فأصبح الالهان أخوين وأصبحت « اميتراسو » هي كبرى الأخوين .

ولا يعتقد اليابانيون أن هذه الربة خلقت الكون أو خلقت الانسان ، لأنهم

يعتقدون أن عهدها قد سبقته عهود مديدة تنازع فيها الأمر عشرات الألوف من الأرباب . وهذه الأرباب عندهم هي بمثابة الأرواح والملائكة والجنة والشياطين من عناصر الخير والشر عند الأمم الكتابية . ويسمون الواحد منها « كامي » . . وهي كلمة تطلق على كل رائع خارق للعادة بالغ في القوة أو الجمال . ثم استسلمت هذه الأرباب بعد كفاح طويل وصار الأمر إلى الربة الكبرى برضوان من خالق السماوات والأرضين .

أما الخلق فهو منسوب عندهم إلى إله السماء « أزاناجي . نوميكوتو » وزوجته وأخته إلهة الأرض « أزانامي ـ نوميكوتو » . فولدا جزر اليابان وألقحاها ببذور الآلهة وجاء أبناء اليابان الآدميون من سلالة هذه الآلهة . . . فكلهم في النسب الأعلى ـ وليس الميكاد وحده ـ إلهيون .

وفي إحدى الروايات الأسطورية أن ربة الأرض احترقت وهي تضع إله النار فجرد رب السماء سيفه وضرب به إله النار ، فانبعث من وميض سيفه ومن ضرباته رهط من أرباب الزوابع والبروق والرعود . ولم ترجع الأرض إلى خصبها إلا بعد شفاء ربتها وخروجها من هاوية الظلام لتلد الماء والطمي وعناصر الزرع والحياة .

وينسبون الخلق في رواية أخرى إلى « ازاناجي » وحده وهو يبحث عن رفيقة صباه . . . فمن عينه اليسرى خلقت الشمس ومن عينه اليمنى خلق القمر ، ومن عطسته خلق « سوسا ـ نو ـ وو » رب الرياح والأمطار . ولكنه أعجب من بين أبنائه بالشمس دون شقيقيها فخلع عليها عقداً يتلألأ بالجواهر وبوأها أرفع عرش في السماء .

فالديانة اليابانية الأصيلة ديانة شمسية سلفية جمعت معنى التوحيد أولا في إله السماء حيث تصوروه أباً للخليقة بمفرده أو بمشاركة زوجه ، ثم جمعتها في الربة الواحدة على اعتبارها ربة مختارة بين أرباب .

فارس

لعل تاريخ الديانة الفارسية القديمة أهم التواريخ الدينية بين الأمم الأسيوية ، لتوشج القرابة بينه وبين الديانات الهندية والطورانية والبابلية واليونانية ، وارتباطه بالتواريخ السابقة له واللاحقة به واقتباس الديانة الفارسية من غيرها واقتباس غيرها منها ، وتقدم الفكرة الالهية على يد زرادشت صاحب الشريعة القومية في بلاد فارس وأرفع الأعلام شأناً بين دعاة المجوسية من أقدم عصورها إلى أحدثها .

فالفرس الأقدمون من السلالة الهندية الجرمانية ، وموقع بلادهم قريب من دولة بابل ، قريب من أقاليم الطورانيين ، قريب من مسالك الحضارة بين المشرق والمغرب ، وقد تلاقت حضارة فارس وحضارة مصر في السلم والحرب غير مرة ، وانقضى زمن طويل على الدنيا المتحضرة وهي تقرن بين المجوسية وبين الحكمة أو العلم بأسرار الطبيعة والسيطرة عليها بالسحر والمعرفة الالهية . وكان لليهود وأبناء فلسطين وأمم العرب علاقات قديمة بالدولة الفارسية تارة والدولة البابلية تارة أخرى . فاتصل من ثم تاريخ المجوس بتاريخ اليهود والمسيحيين والمسلمين .

فالأقدمون من الفرس يلتقون مع الهند في عبادة « مترا » إله النور وتسمية الاله بالـ « أسورا » أو إله الـ « أهورا » وإن اختلفوا في إطلاقه على عناصر الخير والشر . . . فجعله الفرس من أرباب الخير والصلاح وجعلته الهند من أرباب الشر والفساد .

والبابليون عرفوا عبادة « مترا » في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورفعوه إلى المنزلة العلية بين الآلهة التي تحارب قوى الظلام .

واستعار الفرس من البابليين كما أعاروهم ، فأخذوا منهم سنة التسبيع في عدد الآلهة ، وجعلوا أورمزد على رأس سبعة من أرباب الحكمة والحق وقوى الطبيعة وأنواع المرافق والصناعات .

ولم تخل الذيانة المجوسية من عقائد الطورانيين ، لأن « زرادشت » عاش بينهم زمناً وبشرهم بدينه فاضطر إلى مجاراتهم في عباداتهم ليجاروه في عبادته ، وأدخل أرباباً لهم في عداد الملائكة المقربين .

ويعتقد المجوس في بعض اساطيرهم أن « زروان » أبو الالهين إله النور والظلام ولعل « زروان » هذا صنو لاله البابليين « نون » أو القدر الذي يتسلط على الآلهة كما يتسلط على المخلوقات .

وقد آمن المجوس بالعالم الآخر كما آمن به المصريون ، وآمنوا كذلك بالثواب والعقاب في الدار الآخرة ، ولكنهم قالوا بقيامة الموتى ونهاية العالم وبعث الأرواح للحساب في يوم القيامة ... ولعلهم جمعوا بذلك بين عقيدة الهند في نهاية العالم وعقيدة المصريين في محاسبة الروح ووزن أعمالها في موقف الجزاء .

ولم يكن اليهود يتكلمون عن « الشيطان » قبل السبي أو قبل الاقامة فيما بين النهرين ، فتكلموا عنه بعد أن شبهوه « بأهرمان » الذي يمثل الشر والفساد عند المجوس .

وفي الكتب المسيحية أن حكماء المجوس شهدوا مولد السيد المسيح وعلموا بنبئه فاهتدوا إليه بنجم في السماء .

وذكر أفلاطون زرادشت في كتاب « السيبادس » فسماه زرادشت بن أورمزد ، وقال بليني في تاريخه الطبيعي إنه المولود الذي ضحك يوم ولادته ، وقال ديوكريسستوم Dio Chrysostom إنه لا الشاعر هوميروس ولا الشاعر هزيود بلغا مبلغ زرادشت في الاشادة بمجد « زيوس » رب الأرباب في علياء مجده .

فتاريخ الديانة الفارسية عامة وتاريخ زرادشت خاصة على ارتباط وثيق بتواريخ العقائد الأسيوية وتواريخ بعض العقائد في مصر واليونان .

ولكن « زرادشت » لا يعرف له تاريخ مفصل على التحقيق ، فالمراجع اليونانية ترده إلى القرن الستين قبل الميلاد ، والمراجع العربية ترده إلى ما قبل الاسكندر بنحو مائتين وسبعين سنة . فهو على هذا قد ولد حوالي سنة ٦٦٠ قبل الميلاد وهو أصح التقديرات ، وقد اعتمده الثقات الباحثون في تاريخه فرجحوا ، كما رجح كاسارتللي وجاكسون ، أنه ولد سنة ٦٦٠ ومات سنة ٥٨٣ قبل الميلاد .

ويقول الشهرستاني إن أباه من اذربيجان وأمه من الري ، ويكاد يتفق المؤرخون على أنه ولد في الناحية الغربية الشمالية من البلاد الفارسية على شاطىء نهر يسمونه في الكتب المجوسية داريزا ويعرف أخيراً باسم أراس .

ويزعم بعض مؤرخيه أن اسمه مركب من كلمتين في اللغة القديمة معناهما معاكس الجمل ، لأنه كان في صباه يعبث بالجمال ، ويجعلون لهذه التسمية شأناً في وصاياه العديدة بالاشفاق على الحيوان ، كأنه يكفر بذلك عن قسوته عليه في صباه .

وخلاصة ما جاء به « زرادشت » من جديد في الديانة أنه أنكر الوثنية وجعل الخير المحض من صفات الله ونزل بإله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الاله الأعلى ، وبشر بالثواب وأنذر بالعقاب ، وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد ، وحاول جهده أن يقصر الربانية على إله واحد موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه .

وليست المجوسية كلها من تعليم زرادشت أو تعليم كاهن واحد من كهان الأمة الفارسية . فقد سبقه الفرس إلى عقائدهم في أصل الوجود وتنازع النور والظلام ، ولكنه تولى هذه العقائد بالتطهير وحملها على محمل جديد من التفسير والتعبير .

فالمجوس كانوا يعتقدون أن هرمز وأهرمن مولودان لاله قديم يسمى زروان ويكنى به عن الزمان . وأنه اعتلج في جوفه وليدان فنذر السيادة على الأرض والسماء لأسبقهما إلى الظهور ، فاحتال أهرمن بخبثه وكيده حتى شق له مخرجاً إلى الوجود قبل « هرمز » الطيب الكريم ، فحقت لأهرمن سيادة الأرض والسماء وعز على أبيهما أن ينقض نذره ، فأصلحه بموعد ضربه لهذه السيادة ينتهي بعد تسعة آلاف سنة . ويعود الحكم بعده لاله الخير خالداً بغير انتهاء ،

ويؤذن له يومئذ في القضاء على إله الشر وتبديد غياهب الظلام .

وزعموا أن مملكة النور ومملكة الظلام كانتا قبل الخليقة منفصلتين ، وأن هرمز طفق في مملكته يخلق عناصر الخير والرحمة وأهرمان غافل عنه في قراره السحيق ، فلما نظر ذات يوم ليستطلع خبر أخيه راعه اللمعان من جانب مملكة أخيه فأشفق على نفسه من العاقبة وعلم أن النور يوشك أن ينتشر ويستفيض فلا يترك له ملاذاً يعتصم به ويضمن فيه البقاء . فثار وثارت معه خلائق الظلام وهي شياطين الشر والفساد ، فأحبطت سعي هرمز وملأت الكون بالخبائث والأرزاء . . وران هذا البلاء على الكون حتى كانت معركة « زرادشت » فكان البشير بانتهاء زمان وابتداء زمان ، ولكنه لم يختم صراع العدوين اللدودين بل آذن بتحول النصر من صف إلى صف ، وتراجع الشر والظلام عن مملكة الخير والنور ، وسيدوم هذا الصراع اثني عشر ألف سنة ، ينجم على رأس كل ألف منها بشير من بيت زرادشت فيعزز جحافل هرمز ويوقع الفشل في جحافل أهرمن ، وتنقضي المدة فينكص أهرمن على عقبية مخلداً في أسفل سافلين لا فكاك له أبد الأبيد من هاوية الظلمات وسجن المذلة والهوان .

وتدل تسمية الالهين دلالة واضحة على انتقال الفكرة الالهية طبقة فطبقة من صورة التجسيم إلى صورة التنزيه . فإن هرمز مأخوذ من « أهورا » بمعنى السيد و « ومازداو » بمعنى الحكيم ، وأهرمن مأخوذة من « أنجرو » بمعنى السيء وماينوش بمعنى الفكر والروح ، والمعنيان معاً من عالم الفكر المجرد أو القريب من التجريد . ثم أصبحت كلمة أورمزد مرادفة لروح القدس وكلمة أهريمان مرادفة لروح الشر أو روح الأذى والفساد ، وقيل في مجمل الأساطير المجوسية أن أهريمان إنما هو فكرة سيئة خطرت على بال زروان فكان منها إله الظلام .

ويخيل إلينا أن زرادشت كان خليقاً أن يسمو بعقيدة المجوس إلى مقام أعلى من ذلك المقام في التنزيه ، وأن يسقط بأهرمن من منزلة الند إلى منزلة المارد المطرود ، لولا أن وجود « أهرمن » كان لازماً لبقاء الكهانة الفارسية في عهود المحن والهزائم التي منيت بها الدولة وتجرعت فيها الأمة غصص الذل والانكسار . فلو قال الموابذة للمؤمنين بهرمز انه هو الاله المتفرد في الكون بالتصريف والتقدير لكفروا بدينهم وحاروا في أمرهم ، ولكنهم يكبرون من قوة أهرمن ويجعلون انتصاره عقوبة للناس على تركهم للخيرات وحبهم

للشرور ، ثم يبشرونهم بغلبة الاله الحكيم الرحيم بعد الهزيمة ، فتهدأ وساوسهم إلى حين .

***

على أن « زرادشت » قد استخلص من أخلاط المجوسية عقيدة وسطاً بين العقيدة الوثنية الأولى والعقيدة الالهية الحديثه . سواء في تصحيح الفكرة الإلهية أو مسائل الأخلاق ومسائل الثواب والعقاب .

فالله في مذهب زرادشت موصوف بأشرف صفات الكمال التي يترقى إليها عقل بشري يدين على حسب نشأتهبالثنائية وقدم العنصرين في الوجود .

فالخير عند زرادشت غالب دائم ، والشر مغلوب منظور إلى أجل مسمى ، وما زال « أهرمن » يهبط في مراتب القدرة والكفاية على هذا المذهب حتى عاد كالمخلوق الذي ينازع الخالق سلطانه ، ولا محيص له في النهاية من الخذلان .

وفي « الزندفستا » يقول زرادشت إنه سأل هرمز : « يا هرمز الرحيم ! صانع العالم المشهود . يا أيها القدس الأقدس : أي شيء هو أقوى القوى جميعاً في الملك والملكوت ؟

فقال هرمز : إنه هو اسمي الذي يتجلى في أرواح عليين . فهو أقوى القوى في عالم الملكوت .

فسأله زرادشت ان يعلمه هذا الاسم فقال له إنه« هو السر المسؤ ول » وأما الأسماء الأخرى فأولها هو « واهب الأنعام » وثانيها هو المكين ، وثالثها هو الكامل ، ورابعها هو القدس ، والاسم الخامس هو الشريف ، والاسم السادس هو الحكمة ، والاسم السابع هو الحكيم ، والاسم الثامن هو الخبرة ، والاسم التاسع هو الخبير ، والاسم العاشر هو الغنّي ، والاسم الحادي عشر هو الغنى ، والاسم الثاني عشر هو السيد ، والاسم الثالث عشر هو المنعم ، والاسم الرابع عشر هو الطيب ، والاسم الخامس عشر هو القهار ، والاسم السادس عشر هو محق الحق ، والاسم السابع عشر هو البصر ، والاسم الثامن عشر هو الشافي ، والاسم التاسع عشر هو الخلاق ، والاسم العشرون هو « مزدا » أو العليم بكل شيء » .

وقد حرم زرادشت عبادة الأصنام والأوثان وقدس النار على أنها هي أصفى

وأظهر العناصر المخلوقة ، لا على أنها هي الخلاق المعبود . وقال إن الخلائق العلوية كلها كانت أرواحاً صافية لا تشاب بالتجسيد ، فخيرها الله بين أن يقصيها من منال « أهرمن » أو يلبسها الجسد لتقدر على حربه والصمود في ميدانه ، لأن عناصر الفساد لا تحارب بغير أجساد . فأبت أن تعتصم بمعزل عن الصراع القائم بين هرمز وأخيه ، واختارت التجسد لتؤدي فريضة الجهاد في ذلك الصراع .

ويتخيل زرادشت « هرمز » أو أورمزد أو « أهورا مازدا » أو يزدان ـ على اختلاف اللهجات في نطقه ـ مستوياً على عرش النور محفوظاً بستة من الملائكة الأبرار ، تدل أسماؤهم على أنهم صفات إلهية كالحق والخلود والملك والنظام والصلاح والسلامة ، ثم استعيرت لها سمات « الذوات » بعد تداول الأسماء أو تداول الأنباء عما تفعله وما تؤمر به وما تتلقاه من وحي الله .

وتفيض أقوال « زرادشت » كلها باليقين من رسالته واصطفاء الله أياه للتبشير بالدين الصحيح والقضاء على عبادة الأوثان . ومن أمثلة هذا اليقين قوله : « أنا وحدي صفيك الأمين ، وكل من عداي فهو عدو لي مبين » . وأن الله أودع الطبائع عوامل الخير جميعاً ، فإن هي حادت عن سواء السبيل كان إرسال الرسل للتذكير والتحذير آخر حجة لله على الناس . وأن زرادشت هو هو هذه الحجة التي أبرزها الله إلى حيز الوجود لتهدي من ضل وتذكر من غفل وتستصلح من فيه بقية للصلاح ، وكلما انقضى ألف عام برز إلى حيز الوجود خليفة له من سلالته ، ولكن الأرواح التي تحف بالعرش هي التي تحمل بذرته إلى رحم عذراء تلهمها تلك الأرواح أن تتطهر في تلك الساعة بالماء المقدس في عين صافية مدخرة في ناحية من الأرض ليومها الموعود .

ويتخيل زرادشت أنه يناجي هرمز ويسمع جوابه ويسأله سؤال المتعلم المسترشد لمرشده وهاديه . فيناديه : رب ! هب لي عونك كما يعين الصديق أخلص صديق . ويسأله ، رب ألا تنبئني عن جزاء الأخيار ؟ أيجزون يا رب بالحسنة قبل يوم المعاد ؟ أو يسأله : من أقر الأرض فاستقرت ورفع السماء فلا تسقط ؟ ومن خلق الماء والزرع ؟ ومن ألجم للرياح سحب الفضاء وهي أسرع الأشياء ؟

ولا يبعد أنه كان من أصحاب الطبائع التي تغيب عن الوعي أو تسمع في حالة

وعيها أصواتاً خفية من هاتف ظاهر أو محجوب ، كما روي عن سقراط وأمثاله من الموهوبين والملهمين .

***

ورواية الخليقة في مذهب زرادشت أن هرمز خلق الدنيا في ستة أدوار . فبدأ بخلق السماء ، ثم خلق الماء ، ثم خلق الأرض ، ثم بخلق النبات ، ثم خلق الحيوان ، ثم خلق الانسان .

وأصل الانسان رجل يسمى « كيومرت » قتل في فتنة الخير والشر فنبت من دمه ذكر يسمى ميشة وأنثى تسمى ميشانة ، فتزوجا وتناسلا وساغ من أجل ذلك عند المجوس زواج الأخوين .

ويفرق المجوس بين الخلائق جرياً على مذهبهم في اشتراك الخلق بين خالق الطيبات وخالق الخبائث ، أو بين إله النور وإله الظلام . فالأحياء النافعة من خلق أورمزد كالثور والكلب والطير البريء ، والأحياء الضارة من خلق أهرمن كالحية وما شابهها من الحشرات والهوام .

والناس محاسبون على ما يعملون . فكل ما صنعوه من خير أو شر فهو مكتوب في سجل محفوظ . وتوزن أعمالهم بعد موتهم فمن رجحت عنده أعمال الخير صعد إلى السماء ومن رجحت عنده أعمال الشر هبط إلى الهاوية ومن تعادلت عنده الكفتان ذهب إلى مكان لا عذاب فيه ولا نعيم ، إلى أن تقوم القيامة ويتطهر العالم كله بالنار المقدسة فيرتفعون جميعاً إلى حضرة هرمز في نعيم مقيم .

وتوزن الأعمال عند قنطرة تسمى قنطرة « شنفاد » تتوافى إليها أرواح الأبرار والأشرار على السواء بعد خروجها من أجسادها . فيلقاها هناك « رشنوه ملك العدل وميتر رب النور وينصبان لها الميزان ويسألانها عما لديها من الأعذار والشفاعات » ثم يفتحان لها باب النعيم أو باب الجحيم .

ونعيم المجوس من جنس الحسنات التي تجزى بذلك النعيم . لأن المجوس لا يستحبون الزهد في الحياة ولا يصدفون عن المتاع المباح . فمن عاش في الدنيا عيشة راضية وكسب رزقه بالعمل الصالح وأنشأ أبناءه نشأة حسنة فجزاؤه في النعيم رغد العيش وجمال السمت وطيب المقام بين الأقرباء والأصفياء ، ويسقى

من لبن بقرة مقدسة درها غذاء الخلود . ومن كسب رزقه من السحت والحرام فجزاؤه في الجحيم عيشة ضنك وألم كألم الجوع والعري والذل والاغتراب عن الأحباب .

***

وهذه الخلاصة ترسم لنا اتجاه مذهب « زرادشت » ولكنها لا ترسم لنا شعب المجوسية التي يشتبك بها هذا المذهب في مواضع ويفترق عنها في مواضع أخرى . وقد أجمل الشهرستاني بيان هذه المذاهب في كتابه الملل والنحل فقال في فصل مطول عن المجوس وأصحاب الاثنين والمانوية وسائر فرقهم المجوسية : « . . . كانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين : أحدهما الصابئة والثانية الحنفاء . فالصابئة كانت تقول إنا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب ، والجسماني بشر مثلنا يأكل مما نأكل ويشرب مما نشرب يماثلنا في المادة والصورة . قالوا : ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون . والحنفاء كانت تقول إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية ، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ويلقى إلى نوع الانسان بطرف البشرية ، وذلك قوله تعالى : قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . وقال جل ذكره : قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا . ثم لما لم يتطرق للصابئة الاقتصار على الروحانيات البحتة والتقرب إليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت . فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغني عن الانسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام ، وكان إبراهيم مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الحنيفية السمحة السهلة . . » .

ثم قال عن الثنوية إنهم « . . . أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد ، ويسمون أحدهما النور والثاني

الظلمة ، وبالفارسية يزدان وأهرمن . ولهم في ذلك تفصيل مذهب ، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين : أحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية سبب خلاص النور من الظلمة ، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً . . إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين . بل النور أزلي والظلمة محدثة ، ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها : أمن النور حدثت والنور لا يحدث شراً جزئياً فكيف يحدث أصل الشر ؟ أم شيء آخر ولا شيء يشترك مع النور في الاحداث والقدم ؟ وبهذا يظهر خبط المجوس ، وهؤلاء يقولون : المبدأ الأول في الأشخاص كيومرث وربما يقولون زروان الكبير ، والنبي الآخر زرادشت ، والكيومرثية يقولون : كيومرث هو آدم عليه السلام ، وقد ورد في تاريخ الهند والعجم : كيومرث آدم ويخالفهم سائر أصحاب التواريخ » .

ثم قال عن الكيومرثية إنهم « . . . أثبتوا أصلين : يزدان وأهرمن ، وقالوا : يزدان أزلي قديم وأهرمن محدث مخلوق ، قالوا : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور.فحدث الظلام من هذه الفكرة ، وسمي أهرمن . وكان مطبوعاً على الشر والفتنة والفساد والضرر والاضرار ، فخرج على النور وخالفه طبيعة وقولا ، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة ، ثم إن الملائكة توسطوا فصالحوا على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن وذكروا سبب حدوثه ، وهؤلاء قالوا سبعة آلاف سنة ثم يخلي العالم ويسلمه إلى النور ، والذين كانوا في الدنيا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له ثور . فقتلهما فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس وخرج من أصل ريباس رجل يسمى ميشة وامرأة اسمها ميشانة وهما أبوا البشر ، ونبت من مسقط النور الأنعام وسائر الحيوانات ، وزعموا أن النور خير الناس وهم أرواح بلا أجساد بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربوا أهرمن ، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن على أن يكون لهم النصرة من عند النور والظفرة بجنود أهرمن وحسن العاقبة ، وعند الظفر به وإهلاك جنوده يكون الغاية : فذاك سبب الامتزاج وذاك سبب الخلاص . . » .

وقال عن الزروانية : « إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية لكن الشخص الأعظم الذي هو زروان شك في شيء من الأشياء فحدث في

أهرمن الشيطان من ذلك الشك ، وقال بعضهم : لا بل إن زروان الكبير قام فزمزم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعين سنة ليكون له ابن . فلم يكن . ثم حدث في نفسه هم من ذلك وقال : لعل هذا العالم ليس بشيء فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد وحدث هرمز من ذلك العلم ، فكانا جميعاً في بطن واحد . وكان هرمز أقرب من باب الخروج . فاحتال أهرمن الشيطان حتى شق بطن أمه فخرج قبله وأخذ الدنيا ، وقيل إنه لما مثل بين يدي زروان فأبصره ورأى ما فيه من الخبث والشرارة والفساد أبغضه فلعنه وطرده فمضى واستولى على الدنيا . وأما هرمز فبقي زماناً لا يدله عليه وهو الذي اتخذه قوم رباً وعبدوه لما وجدوا فيه من الخير والطهارة والصلاح وحسن الأخلاق ، وزعم بعض الزروانية أنه لم يزل كان مع الله شيء رديء إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان ، وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور والآفات والفتن وكان أهلها في خير محض ونعيم خالص فلما حدث أهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن . وكان بمعزل من السماء . فاحتال حتى خرق السماء ، وصعد ، وقال بعضهم كان هو في السماء والأرض خالية عنه فاحتال حتى خرق السماء ونزل إلى الأرض بجنوده كلها فهرب النور بملائكته واتبعه الشيطان حتى حاصره في جنته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لا يصل الشيطان إلى الرب تعالى ، ثم توسطت الملائكة وتصالحا على أن يقيم إبليس وجنوده في قرار الضوء تسعة آلاف سنة بالثلاثة آلاف التي قاتله فيها ثم يخرج إلى موضعه . ورأى الرب تعالى ـ على قولهم ـ الصلاح في احتمال المكروه من إبليس وجنوده ، ولا ينقض الشر حتى تنقضي مدة الصلح ، فالناس في البلايا والفتن والخزايا والمحن إلى انقضاء المدة . . . » .

وقال عن الزرادشتية : « . . . زعموا أن الله عز وجل خلق في وقت ما في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقاً روحانياً فلما مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئتهفي صورة من نور متلألىء على تركيب صورة الانسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض وبنى آدم غير متحرك ثلاثة آلاف سنة ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين وغرسها في قلة جبل من جبال أذربيجان يعرف بأسموية ضر ، ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة فشربه أبو زرادشت فصار نطفة ثم مضغة في رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت . ثم لما ولد زرادشت ضحك ضحكة تبينها

بين حضر واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدزجة البقر ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب ، وكان ينتهض كل واحد منهم بحمايته من جنسه ، ونشأ بعد ذلك إلى أن بعث ثلاثين سنة فبعثه الله نبياً ورسولا إلى الخلق فدعا « كشتاسف » الملك فأجابه إلى دينه ، وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث ، وقال : النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان وأهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم . وحصلت تراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعها وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . . لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم تميزها لما كان وجود للعالم ، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر ثم يتخلص الخير إلى عالم والشر الى عالم وذلك هو سبب الخلاص ، والباري تعالى هو مزجها وخلطها ، وربما جعل النور أصلا وقال إن وجوده وجود حقيقي وأما الظلمة فتبع كالظل بالنسبة إلى الشخص . فإنه يرى أنه موجود وليس بموجود حقيقة . فأبدع النور وحصل الظلام تبعاً لأن من ضرورة الوجود التضاد فوجوده ضروري واقع في الخلق لا بالقصد الأول كما ذكرنا في الشخص والظل وله كتاب قد صنفه وقيل أنزل ذلك عليه وهو « زندوستا » يقسم العالم قسمين : ميته وكيتي . يعني الروحاني والجسماني ، والروح والشخص ، وكما قسم الخلق إلى عالمين يقول إن ما في العالم ينقسم إلى قسمين بخشش وكنس ، ويريد به التقدير والفعل ، وكل واحد مقدر على الثاني . ثم يتكلم في موارد التكليف وهي حركات الانسان فيقسمها ثلاثة أقسام منش وكونس وكنش يعني بذلك الاعتقاد والقول والعمل وبالثلاث يتم التكليف . . . » .

***

ولم تختم المذاهب المتجددة في المجوسية بمذهب زرادشت وتفسيراته المتعددة . بل بقيت هذه المذاهب تتجدد إلى ما بعد شيوع المسيحية بعدة قرون : وأشهرها وأهمها في تاريخ المقابلة بين الأديان ، مذهب مترا ومذهب ماني المعروف بالمانوية .

انتشر مذهب « مترا » في العالم الغربي بعد حملات « بومبي » الاسيوية وتدفق الآسيويين من جنوده إلى حواضر سورية وآسيا الصغرى . وأيده القياصرة لأنه كان يرفع سلطان الملوك إلى عرش السماء ، ويقول إن الشمس تشع عليهم قبساً من نورها وهالة من بركتها فيرمزون بعروشهم على الأرض إلى عرش الله في عليين .

وشاع هذا المذهب بعض الشيوع في القرن الثاني قبل الميلاد ، وقصر أتباعه على الذكور دون الاناث وجعل لهم درجات سبعاً يرتقونها إلى مقام العارفين الواصلين رمزاً إلى الدرجات التي تصعد عليها الروح بعد الموت من سماء إلى سماء ، حتى تستقر في نهاية المرتقى عند حظيرة الأبرار .

ويحتفل بالمريد كلما انتقل من درجة إلى درجة في وليمة يتناول فيها الخبز المقدس ويمسح بالماء الطهور ، ولا يطلع قبل الدرجة الرابعة على أسرار المحراب ، بل يقتصر في العلم بتلك الأسرار على التقليد ، ثم يترقى في معرفة السر الأعظم إلى أن يعرف كلمة الله الخالقة في مقام العارفين الواصلين .

وأصل « مترا » قديم في الديانة الآرية ، يدين به الهنود كما يدين به الفارسيون ، وقد هبط في الديانة الزرادشتية إلى مرتبة الملك الموكل بهداية الصالحين . ولكنهم جعلوه في الديانة المترية إله الشمس ورب الكون وخالق الانسان وقاهر أهرمن بعد جلاد طويل .

ولا يسبقه في الوجود شيء غير « الأبد » أو « الزمان » أبي الأرباب عندهم وأبي كل موجود .

ويمثلون مترا حين تجسد على الأرض مولوداً من صخرة نائية في مكان منفرد لم يعلم بمولده أحد غير طائفة من الرعاة ألهموا معرفته فتقدموا إليه بالهدايا والقرابين ، ومضى بعد مولده فستر عريه بورق من شجرة التين ، وتغذى بثمرها حتى جاوز سن الرضاع .

وكان أهرمن يحاربه ويتعقبه بالكيد ويحبط كل عمل له من أعمال الخير والفلاح فأرسل مترا على الأرض طوفاناً أغرقها ، ولم ينج معه إلا رجل واحد حمل آله وأنعامه في زورق صغير وجدد على الأرض بعد ذلك حياة الانسان والحيوان ، ثم طهر الأرض بالنار وتناول مع ملائكة الخير طعام الوداع وصعد

إلى السماء ، حيث هو مقيم يتولى الأبرار بالهداية ويعينهم على النجاة من حبائل الشيطان .

وكان أتباعه يفردون لعبادته يوم الشمس أو يوم الأحد ، ويحتفلون بمولده في الخامس والعشرين من ديسمبر لأنه موعد انتقال الشمس وتطاول ساعات النهار ، ويقيمون له عيداً سنوياً في اليوم السادس عشر من الشهر السابع في تقويم الفرس القديم . . وقد كان المسيحيون الأولون يقابلون ذلك ـ بعد ظهور المسيحية وانتشارها ـ بتمجيد السيد المسيح في الأيام التي كان عباد مترا ينصرفون فيها إلى تمجيد هذا الاله الشمسي القديم .

أما المانوية فهي مذهب ماني بن فاتك الذي يرجح أنه ولد في أوائل القرن الثالث بعد الميلاد ، ومذهبه يخالف مذاهب المجوس الأقدمين في زعمه أن آدم من خلق الشيطان لا من خلق الله . . وأن الشيطان أودعه كل ما استطاع أن يختلسه من نور السماء ليكفل له البقاء ، فلما بصر به الملائكة ولمحوا فيه قبس النور ذهبوا يستخلصونه من قبضة الشيطان ليرتفعوا به إلى العالم الذي هم فيه . ولا يزالون يعملون في استخلاصه حتى يرجع إلى السماء آخر قبس من الضياء المسروق . . فيتجلى الله في سمائه ومن حوله تلك الأرواح النورانية ، ويتخلى الملائكة الذين يحملون الدنيا عن حملهم فتتساقط كسفاً وتلتهمها النيران تطهيراً لها من بقايا الرجس والمكيدة ، ويتم الانفصال يومئذ بين عالم النور وعالم الظلام .

قال الشهرستاني عن صاحب هذا المذهب « إنه أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية ويقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم : إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم ، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين سميعين بصيرين وهما مع ذلك في النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان ، وفي الحيز متحاذيان ، تحاذي الشخص والظل . . » .

ثم ذكر أمثلة من الاختلاف بين جوهر النور وجوهر الظلمة فقال إن جوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقي الريح حسن المنظر ، وإن جوهر الظلمة

قبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، وإن أجناس النور خمسة أربعة منها أبدان والخامس روحها . فالأبدان هي النار والنور والريح والماء ، وروحها النسيم ، وإن أجناس الظلمة خمسة أربعة منها أبدان والخامس روحها والأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان . . » .

***

وقد أصاب الشهرستاني حين قال إن هذه الثنوية هي ألزم سمات المذاهب المجوسية لأنها تتراءى في كل مذهب منها بلا استثناء ، وهي كذلك أبقى ما بقي منها في مجال التفكير ومجال الاعتقاد على السواء . لأننا نرى منها ملامح واضحة في مباحث التفرقة بين العقل والمادة ، ولا سيما مباحث حكماء اليونان .

بابل

والحضارة البابلية من أقدم الحضارات المروية في التواريخ .

ويزعم المتشيعون للحضارة الشمرية التي ازدهرت في أرض بابل قبل انتقال الساميين إليها أنها أقدم الحضارات البشرية على الاطلاق ، ولكنها على الأرجح نزعة من نزعات العنصرية التي تجعل بعض الكتاب الأوربيين يتجاوزون كل حضارة سامية إلى حضارة سابقة لها منسوبة إلى عنصر آخر من العناصر البشرية . . ولهذا يبالغون في قدم الحضارة الشمرية وتقدير زمانها السابق لجميع الحضارات .

إلا أن الحضارة البابلية قديمة لا شك في عراقتها على تباين الروايات .

وهي على قدمها لم يكتب لها أن تؤدي رسالة ممتازة في تاريخ الوحدانية ، فكل ما أضافته إلى هذا التاريخ يمكن أن يستغنى عنه ولا تنقص منه بعد ذلك فكرة جوهرية من أفكار التوحيد والتقديس ، لأن الوحدانية تحتاج إلى « تركز وتوحيد » لا يستتبان طويلا في أحوال كأحوال الدولة البابلية . إذ كانت لها كهانات متعددة على حسب الحواضر والأسر المتتابعة ، وكانت الحواضر بمعزل عن البادية التي تترامى حولها وتنفرد بعقائدها وأساطيرها . . أما الأسر المالكة فقد كانت شمرية ثم أصبحت سامية تنتمي إلى أرومات شتى في الجزيرة العربية من الجنوب إلى الشمال . . وكانت أرض بابل في وسط العمران الأسيوي مفتحة الأبواب على الدوام لما تقتبسه من عقائد الفرس والهنود والمصريين والعبريين ،

وغير هؤلاء من أصحاب الديانات المجهولين في التاريخ .

فلم تتوحد فيها العقيدة حون مركز دائم مطرد الاتساع والامتداد بعيد من طوارىء التغيير والتعديل . وكانت من ثم ذات نصيب في الشريعة وقوانين الاجتماع أوفى من نصيبها في تطور العقيدة الوحدانية على التخصيص

ويستطاع الجزم بأن الرسالة البابلية في الدين لم تتجاوز رسالة الديانة الشمسية السلفية .

فالغزوات التي تروى عن الأرباب الأقدمين هي غزوات أبطال من الأسلاف الذين برزوا بملامح الآلهة بعد أن غابت عن الأذهان ملامحهم الانسانية ، ثم تلبست سيرتهم بظواهر الكون العليا فسكنوا في مساكن الأفلاك ، وحملت الأفلاك أسماءهم ولا تزال تحمل بقية منها إلى اليوم .

فمردوخ إله الحرب هو كوكب المريخ ، وقد تغلب على تيات ربة الأغوار المظلمة فأخذ زوجها وخلائفها الأحد عشر وسلسلهم أسارى في مملكته السماوية . فهم المنازل الاثنا عشر التي بقيت في علم الفلك إلى اليوم .

وقد اتفق الساميون والشمريون على الأرباب الكبرى كإله النور الذي يسميه الساميون شمس ويسميه الشمريون « آنو » . . . أو كالزهرة ربة الحب التي يسميها الساميون عشتار ويسميها الشمريون نسيانة . . ولكن الأرباب البابلية أوفر عديداً من أن ينتظمها اتفاق بين قومين مختلفين ، لأنهم ارتفعوا بعددها إلى أربعة آلاف وقرنوا بها اندادا لها من الشياطين والعفاريت تبلغ هذا العدد أو تزيد .

ولم ينقض على هذه الأرباب وقت كاف لادماج صغارها في كبارها ثم فنائها جميعاً في أكبر الأرباب المشرفة على الكون ، أو في رب واحد ينفرد بهذا الاشراف . . . كأن الطواطم التي عبدتها القبائل والأسر لم يطل بها عهد التطور حتى يفعل بها فعله من التصفية والاستخلاص والادماج والتوحيد . فجاءت الأرباب التالية ولا تزال الأرباب السابقة لها على عهدها من النفوذ والاستقرار .

ولهذا كانت سياسة الكون كما تخيلوها في الأدوار الأولى أشبه بالجمهورية بل بالمشيخة القبلية . فكانوا يتخيلون أن الأرباب تجتمع كل سنة في يوم الاعتدال

الخريفي لتنظر في السماء مقادير السنة كلها وتكتبها في لوح محفوظ لا يمحى قبل نهاية العام . وكان الملك نفسه يتلقى سلطانه على الأرض عاماً بعد عام في مثل ذلك الموعد . . . فيمثل الكهنة رواية الخلق ويشهدها الملك فرداً من الأفراد . ويعتمدون في بعض مواقف التمثيل أن يهينوه ويستخفوا به ليقرروا بذلك أنه فقد كل سلطان كان له على رعاياه . . فلا يعود إليه السلطان إلا بإذن جديد من « مردوخ » يتلقاه قبل ختام الرواية من يد حبر الأحبار .

ولم يؤثر عنهم في عهد الشمريين إيمان بعالم آخر أو بيوم للحساب والجزاء . فمن اجترأ على فعل محرم أو قصر في الصلوات والقرابين فالآلهة تجزيه على ذنبه بمرض يصيبه لا يشفيه منه غير كاهن المعبد بعد التوبة والتكفير ، وإن لم يكن جزاؤه مرضاً فهو خسارة في المال أو البنين أو ذوي القربى والأعزاء ، وكل مصيبة من هذه المصائب تنبيه إلى ذنب مقترف أو فريضة منسية ، وحث على التذكر وطلب الغفران .

وقد تعم الذنوب فيعم العقاب . وترسل الآلهة على الأرض طوفاناً أو وباء يأخذ البريء بذنب المسيئين ، ولكنها تنذر الناس قبل حلول العقاب وتلهم الكهان وحدهم تفسير ذلك النذير .

وهم يذكرون لتلك الأرباب غزوات وأخباراً قبل خلق هذه الدنيا كأنهم كائنات لا تحتاج إلى خالق ، ولكنهم يذكرون اخباراً قبل تلك الأخبار يروونها عن « تيامات » ربة الغمر أو ربة الأغوار والظلمات ، ولا يفهم من أخبارهم هذه أن تيامات أنشأت الأرباب بقدرة الخلق ، لأنها عندهم ربة الفوضى والعماء . ولكنهم يحسبون أن الأرباب كانت تحوم في أغوارها كما تحوم الأشباح في الظلام ، ويصورونها في إحدى أساطيرهم - كما يصورون البشر الأولين - فنصفها سمك ونصفها إنسان .

أما قصص الخلق عندهم فهي مناسبة لموقع البلاد البابلية واشتغال أهلها القديم برصد الكواكب ومراقبة الأنواء ، وتدل القصة من أجل هذا على أنها من مأثورات قوم عريقين في سكنى تلك البلاد ولم ينقلوها إليهم من بلاد أجنبية عنها ، ويرجح ذلك على التخصيص ذكر الطوفان المفصل في بعض القصص البابلية ، لأن الباحثين في الآثار يعتبرون أن الطوفان قد غمر ما بين النهرين إلى الشمال ، وأن الجبل الذي استقرت عليه سفينة نوح هو الجبل المعروف اليوم

بجبل أرارات ، ولم تشتمل قصص الطوفان في البلاد الأخرى على تفصيل كهذا التفصيل .

وفحوى قصة الخلق بعد استخلاصها من الأوشاب الكثيرة أن الدنيا كانت قسمة بين تيامات ربة الأغمار أو ربة الماء الأجاج وبين « إيا » إله الماء العذب وعنصر الخير في الوجود . وموقع الأرض البابلية يجعلها في قبضة هذين الربين ويوحي إلى أهلها الايمان بما عندهما من المخاوف والخيرات .

وقد انهزم « أنو » إله السماء أمام جحافل تيامات فلم ينتصر إلا بعد أن برز من الماء بطل وليد : هو مردوخ رب الجنود وسيد الحروب .

ثم عمد مردوخ إلى تيامات فشقها نصفين : صنع الأرض من أحدهما وصنع قبة الفضاء من النصف الأخر ، ثم قيد أسراه في هذه القبة فهم لا يبرحونها إلا بإذنه ، ورفع إلى السماء ما شاء من الأرباب .

وقد كشفت الألواح التي تضمنت شروح هذه القصة بالخط المسماري في أواخر القرن التاسع عشر ، ونقلت إلى المتحف البريطاني بلندن حيث تحفظ الأن . وهي مقسومة إلى سبعة أقسام : كل قسم يتحدث عن يوم من أيام الخلق آخرها اليوم الذي خلق فيه الانسان . وقد جاء في اللوح المخصص لشرح قصته ان « مردوخ » أفضى إلى « إيا » بأنه سيخلق الانسان من دمه وعظمه ، وأمر حاشيته أن تضرب عنقه ـ عنق الاله مردوخ ـ ففعلت . وسال الدم فنجم منه الانسان . ويظهر أن ضرب عنق الاله لا يقتله ولا يقضي عليه . لأن مردوخ كان يتصدر بروحه حشد الأرباب التي اجتمعت في السماء احتفالا بخلق أبي البشر ، وسمع منها نشيد الفرح والثناء .

ويتمم البابليون قصة خلق الانسان بقصة أخرى عن طموحه إلى الخلود واجتهاده في اختلاس سره من الألهة فيعاقب على ذلك بالموت ، وتأبى الألهة أن يشاركها أحد من الخلق في نعمة الحياة الباقية .

وتعتبر قصة الخلق البابلية أهم نصيب ساهمت به المأثورات البابلية في علم المقابلة بين تواريخ الأديان .

اليونان

اما تاريخ العقيدة في بلاد اليونان فقد حفل بجميع أنواع العقائد البدائية قبل أرباب « الأوليمب » الذين خلدوا في أشعار هومير وهزيوذ .

فعبدوا الأسلاف والطواطم ومظاهر الطبيعة وأعضاء التناسل ومزجوا هذه العبادات جميعاً بطلاسم السحر والشعوذة ، واستمدوا من جزيرة « كريت » عبادة النيازك وحجارة الرواسب التي شاعت بين أهل الجزيرة من أقدم عصورها البركانية ، فرمزوا بها إلى أرباب البراكين والعوالم السفلية ، واتخذها بعضهم « طواطم » ينتسبون إليها انتساب الأبناء إلى الاباء .

ولما شاعت بين الأغريق عبادة « أرباب الأوليمب » كان من الواضح أنها أرباب مستعارة من الأمم التي سبقتهم إلى الحضارة وتنظيم العبادات .

فالاله « زيوس » أكبر أرباب الأوليمب هو الاله « ديوس » المعروف في الديانة الهندية الآرية القديمة ، واسمه متداول في العبادات الأوروبية جميعاً مع قليل من التصحيف بين اللغات واللهجات ، ومن تصحيفاته أسماء الله والالهية عند الفرنسيين والطليان والانجليز المعاصرين .

والربة أرتميس ـ ومثلها الربة أفروديت أو فينوس ـ هي الربة عشتار اليمانية البابلية . . . ومنها كلمة « ستار » التي تدل على النجم في بعض اللغات الأوروبية الحديثة .

والربة « ديمتر » هي إزيس المصرية كما قال هيرودوت ، وهي واحدة من

أرباب كثيرة تشابهت عبادتها في بلاد الاغريق وعبادتها بين قدماء المصريين .

وأضيف إلى هذه الأرباب « أدونيس » من « أدوناي » العبرية بمعنى السيد أو الاله ، وأضافوا إليها في مصر بعد الاسكندر المقدوني عبادة إله سموه سرابيس وهو اسم مركب من اسمي أوزيريس وأبيس المعبودين المصريين ، وكان لهما معبد تدفن فيه العجول التي تعبد باسم أبيس بعد موتها وذهابها إلى مغرب أوزيريس .

كما أضيفت إليها عبادة « ديونسيس » في أطوارها المتتابعة التي تلبست أخيراً بعبادة « مترا » في الديانة الأورفية السرية .

وقد ترقى اليونان في تصور صفات الأرباب خلال العصور التاريخية ، فعبدوها قبل المسيح ببضع مئات من السنين وهي على أسوأ مثال من العيوب الانسانية ، وعبدوها بعد ذلك وهي تترقى إلى الكمال وتقترب إلى فكرة « التنزيه » التي سبقتهم إليها المصريون والهنود والفرس والعبرانيون .

فكان أرباب الأوليمب في مبدأ الأمر يقترفون أقبح الآثام ويستسلمون لأغلظ الشهوات ، وقد قتل زيوس أباه « كرونوس » وضاجع بنته وهجر سماءه ليطارد عرائس العيون والبحار ويغازل بنات الرعاة في الخلوات ، وغار من ذرية الانسان فأضمر له الشر والهلاك ، وضن عليه بسر « النار » فعاقب المارد برومثيوس لأنه قبس له النار من السماء .

ولم يتصوروه قط خالقاً للدنيا أو خالقاً للأرباب التي تساكنه في جبل الأوليمب وتركب معه متن السحاب . فهو على الأكثر والد لبعضها ومنافس لأنداده منها ، وتعوزه أحياناً رحمة الأباء ونبل العداوة بين الأنداد .

ولم يزل « زيوس » إلى عصر « هومير » خاضعاً للقدر مقيداً بأوامره ، عاجزاً عن الفكاك من فضائله .

ثم صوره لنا هزيود الشاعر المتدين على مثال أقرب إلى خلائق الرحمة والانصاف ومثال الكمال ، ولكنه نسب الخلق إلى أرباب أقدم منه ومن سائر المعبودات الأولمبية ... وهي « جيا » ربة الأرض و« كاوس » رب الفضاء

وإيروس رب التناسل والمحبة الزوجية ، وجعل إيروس يجمع بين الأرض وزوجها الفضاء فتلد منه الكائنات السماوية والأرضية وآخرها أرباب الأوليمب . . . وعلى رأسهم « زيوس » الملقب بأبي الأرباب .

وكان « أكسينوفون » المولود بآسيا الصغرى قبل الميلاد بنحو ستة قرون أول من نقل إلى الاغريق فكرة الاله الواحد المنزه عن الأشياء ، فكان ينعي على قومه أنهم يعبدون أرباباً على مثال أبناء الفناء ، ويقول إن الحصان لو عبد إلها لتمثله في صورة الحصان ، وان الأثيوبي لو تمثل إلها لقال إنه أسود الاهاب ، وان الاله الحق أرفع من هذه التشبيهات والتجسيمات ، ولا يكون على شيء من هذه الصفات البشرية . . . بل هو الواحد الأحد المنزه عن الصور والأشكال ، وإنه فكر محض ينظر كله ويسمع كله ويفكر كله ويعمل كله في تقويم الأمور وتصريف أحكام القضاء .

وكان أثر الديانات الأسيوية والمصرية أظهر من كل ما تقدم في الديانة الأورفية السرية . لأنها كانت ملتقى عبادة إيزيس وعبادة مترا وعبادة المجوس والبراهمة .

فعرفوا « الروح » وعرفوا تناسخ الأرواح ، وعرفوا أدوار التطهير والتكفير ، ومزجوا بها عبادة « ديونيس » الذي كان في عصورهم الغابرة إله الخمر والقصف والترف . . . فجعلوا خمره رمزاً إلى النشوة الالهية : نشوة الحياة والشباب الخالد المتجدد على مدى الأيام .

وكانت محاريبه الكبرى بآسيا الصغرى . ولكنهم كانوا يحتفلون في أثينا بعيد يسمونه الأنشستريا Anthezteria يوافق شهر فبراير ، وتقوم شعائره على مزيج من عبادة الحياة وعبادة الأسلاف والموتى ، فيشربون الخمر في جرار الجنائز والقرابين ويعتقدون أن هذه الخمر تسري إلى الأجساد البالية فتنفث فيها الحياة وتصلحها للبعث من جديد في أجسام الأجنة المطهرة من أدران حياتها الماضية .

ونحن لا نعنى هنا بالفلسفة اليونانية : بل نقصر القول في هذا الفصل على العقيدة اليونانية التي تطورت عندهم تطور الأديان لا تطور الأفكار والمباحث العلمية أو الفلسفية .

ففي هذا المجال ـ مجال العقيدة ـ يمكن أن يقال إن اليونان أخذوا فيها كل شيء ولم يعطوا شيئاً يضيف إلى تراث البشر في مسائل الايمان ، وإنهم حين بدأوا عصر الفلسفة كان أساسها الأول ممهداً لهم في العقائد التي أخذوها عن الديانات الأسيوية والمصرية ، وأنهم ظلوا بعد الفلسفة يدينون بالوثنية التي كانوا يدينون بها قبل الميلاد بعدة قرون .

مرحلة جديدة في الدين
بنو اسرائيل

ومثل بني إسرائيل ـ أو العبرانيين ـ مثل جميع الأمم الغابرة في تطور العقيدة .

فقد دانوا زمناً بعبادة الأسلاف كما دانوا بعبادة الأوثان والكواكب وظواهر الطبيعة وطواطم الحجارة والأشجار والحيوان .

وبقيت فيهم عبادة الأوثان بعد دعوة إبراهيم عليه السلام وظهور الأنبياء ، فعبدوا « عجل الذهب » في سينا ، بعد خروجهم من الديار المصرية . وفي الاصحاح الثامن عشر من كتاب الملوك الثاني أن حزقيا ملك يهودا « . . . أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السواري وسحق حية النحاس التي عملها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها . . »

وجاء في الاصحاح التاسع عشر من كتاب صموئيل الأول أن إحدى زوجات داود عليه السلام ـ ميكال ـ « أخذت الترافيم ووضعته في الفراش ووضعت لبدة المعزى تحت رأسه وغطته بثوب »

والمعروف أن الترافيم أو الطرافين بصيغة الجمع هي تماثيل على صورة البشر تقام في البيوت وتحمل في السفر ، ويرمز بها إلى الله .

وقد دعاهم موسى عليه السلام إلى التوحيد ونبذ الأصنام والأوثان . وقيل إنه عليه السلام أول من سمى الاله « يهوا » وهو اسم لا يعرف اشتقاقه على التحقيق . فيصح أنه من مادة الحياة ويصح أنه نداء لضمير الغائب ، لأن بني

إسرائيل كانوا يتقون ذكره توقيراً له ويكتفون بالاشارة إليه ، ويصح غير ذلك من الفروض .

وعبدوا الاله باسم « إيل » أي القوي في اللغة الآرامية . ولكن الأسماء العبرية تدل على أنهم قد لبثوا زماناً يصفون الايل بالصفات البشرية ويقبلون نسبة القرابة الانسانية إليه . كما في اسم عمائيل من « العمومة » أو « إيل أب » من الأبوة وغير ذلك من أواصر الأسرة البشرية .

وظلوا إلى ما بعد أيام موسى عليه السلام ينسبون إلى الاله أعمال الانسان وحركاته . فذكروا أنه كان يتمشى في الجنة وأنه كان يصارع ويأكل ويشرب ويغشى مركبات الجبال . وأنه دفن موسى حينما مات في موآب .

وقد خلت الكتب الاسرائيلية من ذكر البعث واليوم الآخر . فالأرض السفلى أو الجب ، أو شيول هي الهاوية التي تأوى إليها الأيتام بعدالموت ، ولا نجاة منها لميت . . « وإن الذي ينزل إلى الهاوية لا يصعد . . »

وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت في الاصحاح الرابع والعشرين من كتاب أشعيا الذي عاش نحو القرن الثالث قبل الميلاد ، وفيه نبوءة عن يوم « يطالب فيه الرب جند العلاء في العلاء ويجمعون جمعاً كأسارى في سجن . . . ويخجل القمر وتخزى الشمس لأن رب الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي أورشليم » وفي الاصحاح السابع والعشرين بعده أن الرب يعاقب بسيفه القاسي الشديد في ذلك اليوم « لوياثان الحية العارية : لوياثان الحية المتحوية ويقتل التنين الذي في البحر » ومن أعمال ذلك اليوم كما « جاء في الاصحاح الخامس والعشرين إن رب الجنود يصنع لجميع الشعوب وليمة سمائن : وليمة خمر على دردي سمائن ممخة : دردي مصفى »

وجاءت إشارة أخرى إلى يوم البعث والدينونة في الاصحاح الثاني عشر من كتاب دانيال ، وهي أصرح من الاشارات السابقة حيث يقوله فيها النبي : « إن كثيرين من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون : هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي . . » ويلاحظ أن كتاب دانيال لا يحسب من كتب العهد القديم في جميع النسخ .

ويرجع تاريخ هذه النبوءة إلى أواخر القرن الثاني قبل الميلاد حوالي سنة مائة وخمس وستين ، وإنما كان الثواب والعقاب قبل ذلك نصراً يؤتاه الإسرائيليون

على الأعداء أو بلاء يصابـون به على أيدي الأقـوياء ، جزاء لهـم على خيانـة « يهوا » وعبادة غيره من أرباب الشعوب .

وكان معنى الكفر في الاسرائيلية الأولى كمعنى الخيانة الوطنية في هذه الأيام ، فكانت للشعوب آلهة يؤمن الاسرائيليون بوجودها ، ولكنهم يحرمون عبادتها كتحريم الانتماء إلى دولة أجنبية . فرب الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغرباء .

وظلوا على ذلك إلى أن فهموا « الوحدانية » التي تتعالى على الشبيه والنظير في أيام أشعيا الثاني القائل بلسان الرب : « بمن تشبهونني وتسوونـي وتمثلوننـي لنتشابه ؟ » . . . وهو الذي شدد النكير عليهم قائـلا إن اللـه هو الأول منـذ القدم ، وهو المخبر منذ البدء بالأخير ، ونعى عليهم أن يعبدوا صنما « يرفعونه على الكتف ويحملونه ويضعونه في مكانه ليقف في موضع ولا يبرحه ، ويناديه الداعي فلا يجيب »

وكان سقوط الدول الكبيرة في عهد أشعيا الثاني مؤذناً باقتراب يوم اسرائيل الموعود . فقد تداعت بابل ومصر وآذنت فارس بالتداعي والانقسام ، فتجدد رجاء إسرائيل في ملك العالم ، وفسروا سقوط الدول الكبرى بغلبة « يهوا » عليها وعقوبته لها على ما أسلفت من الاساءة إلى شعبه ، ولاح لهم ـ لأول مرة ـ أن ربهم يبسط ظله على الأرض بما رحبت ، وأن يوم الخـلاص الموعـود جد قريب .

والغالب في وصفهم للاله أنه غيور شديد البطش متعطش إلى الدماء ، سريع الغضب ينتقم من شعبه كما ينتقم من أعداء شعبه . ولكن موسى عليه السلام وصفه بالرحمة وفريقاً من أنبيائهم وصفوه بالحب واللطف وعلموهم أنه يحـب عباده ويطلب من عباده أن يحبوه ، أو كما قال هوشع « إنه يريد رحمة لا ذبيحة » وأن خلائق العدل والحق والاحسان والمراحم هي خلائق الأبرار .

* * *

وقد شغلت العقائد الاسرائيلية حيزاً كبـيراً من مقارنـات الأديان ، لأنهـا : « أولا » نقطة التحول بين العبادات القديمة والعبادات في الديانة الكتابية ولأنها « ثانياً » صحبت التطور في فكرة المسيح المنتظـر في مبدئهـا ، فكانـت تمهيداً

متوالياً للدعوة المسيحية ، وهي أوسع الدعوات الكتابية انتشاراً بين الأمم التي عنيت بالدراسات العلمية الحديثة في مقارنات الأديان .

ولأنها « ثالثاً » موضوع مقابلة مستفيضة بينها وبين عقائد البابليين والمصريين والفرس والهنود الأقدمين ، ولها صلة قريبة بعقائد اليونان قبل عصر الفلسفة وبعدها إلى عصر السيد المسيح .

فكانت العقائد الاسرائيلية نقطة التحول . . . لأنها بدأت بتصور الاله على صورة إنسان يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويغار من منافسيه ويخص قبيلته وحدها بالبركة والتشريع ، وقرنت هذه الصورة تارة بعبادة الأصنام وتارة بعبادة الموتى أو ظواهر الطبيعة وتماثيل الطواطم من الحيوان والنبات ، ثم تطورت صفات الله في اعتقاد أبنائها من أعلى إلى أعلى حتى عبدوا الاله الأحد المنزه عن التجسد وعن خلائق البشر القادر على كل شيء والعليم بما كان ويكون ، والرحيم الذي يحب الرحماء والودعاء والعاملين بالبر والعدل والاحسان .

ثبتت فكرة « المسيح المنتظر » في عقائد بني إسرائيل بعد زوال ملكهم وانتقالهم إلى الأسر في بابل قبل الميلاد بنيف وخمسة قرون . ومعنى كلمة المسيح « الممسوح بزيت البركة » لأنهم كانوا يمسحون به الملوك والأنبياء والكهان والبطاريق ، فكان شاؤل الملك يسمى بمسيح الرب كما جاء على لسان داود في كتاب صموئيل الأول : « حاشاني من قبل الرب أن أعمل هذا الأمر بسيدي مسيح الرب » . . . وكانوا يمسحون الأنبياء بالزيت المبارك كما جاء في كتاب الملوك الأول « وامسح أليشع بن شافاط . . . نبياً عوضاً عنك » ويمسحون به الكهان كما جاء في كتاب الخروج : « هذا ما نصنعه لهم لتقديسهم . . . نأخذ دهن المسحة ونسكبه على رأسه ونمسحه » ويمسحون به البطارقة ويسمونهم بالمسحاء كما جاء في المزمور الخامس بعد المائة : « لا تمسوا مسحائي ولا تسيئوا إلى أنبيائي . . » بل كانوا يمسحون به كل ما يريدون تقديسه كما جاء في كتاب اللاويين : « ثم أخذ موسى دهن المسحة ومسح المسكن وكل ما فيه وقدسه . ونضح منه على المذبح سبع مرات ، ومسح المذبح وجميع انيته والمرحضة وقاعدتها لتقديسها وصب من دهن المسحة على رأس هرون ومسحه لتقديسه »

وكانوا في مبدأ الأمر ينتظرونه ملكاً فاتحاً مظفراً من نسل داود ، ويسمونه ابناً لله كما قال ناتان لداود عليه السلام في كتاب صموئيل الثاني : « هو يبني بيتاً

لاسمي وأنا أثبت كرسي مملكته إلى الأبد . . . أنا أكون له أباً وهـو يكون لي ابناً »

ولكنهم أطلقوا اسم المسيح على كل من يعاقب أعداءهم ويفتـح لهـم باب الخلاص من أسرهم كما فعل كورش بالبـابليين ، فجـاء في كتـاب أشعيا : « هـكذا يقـول الـرب لمسيحـه : لكورش الـذي أمسـكت بيمينـه لأدوس بـه أمماً . . »

وخطر حيناً للنبيين زكريا وحجاي في أواخر القرن السادس قبل الميلاد أن زر بابل ـ والي يهودا ـ هو المسيح المنتظر . لأنه أعاد بناء البيت في السنة الثانية للملك داريوس .

وتهذبت هذه العقيدة مع الزمن فأصبحوا ينتظرون الخلاص على يد الهـداة العادلين بعد طول انتظاره من زمرة الغزاة الفاتحين . فقال زكريا في رؤياه : « ابتهجي جداً يا ابنة صهيون ، اهتفي يا بنت أورشليم . هوذا ملكك يأتي إليك : هو عادل ومنصور وديع . راكب على حمار : على جحش ابن أتان »

وقد طالت المقارنـات بـين بعض الصلـوات الاسرائيلية وبعض الصلـوات المصرية . . . ولكن علماء الأديان عقدوا المقارنة الكبرى بين مأثـورات بابـل وفارس ومأثورات إسرائيل .

فقصة الخليقة في العقائد الاسرائيلية الأولى تشابـه قصـة الخليقـة في ألـواح بابل . . وعقيدة « المخلص » المنتظر موجودة في الديانة الفارسية وموجـودة في الديانة الاسرائيلية . . وكان البابليون يؤمنون بأن الانسان تمرد على قسمة الموت وطمح إلى خلود كخلود الأرباب فبحث عن ثمرة البقاء في السماء وخدعه إله ماكر عن بغيته فناوله بديلاً منها ثمرة تشبهها في ظاهرها ولكنها ثمرة الفناء ، وهي ثمرة الحب التي تعطي الفناء في صورة البقـاء ، وهـذه في جملتهـا لا في تفصيلها قريبة من المأثورات الاسرائيلية في هذاالموضوع .

وعند البابليين قصة مفصلة عن الطوفان ، ولكنها في الواقـع قصـة متواتـرة شاملة توجد بقاياها في المأثورات القديمة من أمريكا الجنوبية إلى الهند . فيروي أهل إقليم كنديماركا Cundimarca بأمريكا الجنـوبية أن امـرأة الرجـل المقـدس بوشيكا أولعت بالسحر وأصغت إلى وسواس الشيطان فأخرجت نهر فونزا Fun-zha من مجراه وأغرقت الاقليم كله بانسانه وحيوانه ونباته ، فلم يعتصم منه إلا

من تبع بوشيكا إلى الجبال . ثم عاد بوشيكا فجمع قومه وعلمهم عبادة الشمس وأسلم الروح .

وقصة الطوفان عند المكسيكيين المعروفين بالشيشميين Chichimygues أن العصر الأول من عصور الخليقة ـ وهو المسمى عندهم بعصر اتوناتيؤ ـ أي عصر شمس الماء ـ قد انتهى بطوفان جارف نجا منه رجل واحد اسمه تزبي وامرأته ششكتزال ، وكانت نجاتهما على زورق مصنوع من خشب الصفصاف ويروي أهل بيرو قصة شبيهة بقصة المكسيكيين .

وأهل فريجية بآسيا الصغرى يروون قصة الطوفان ويجعلونها في زمن ملك من ملوكهم يسمى ناناشسNannachusويسمون البلد الذي لجأ إليه الهاربون من الطوفان باسم « كيبوتوس » . . ومعناها السفينة في لغة الفريجيين .

وقد ترجم ماكس موللر قصة عن السنسكريتية خلاصتها أن ناسكا دعا بماء في الصباح ليغتسل فوثبت له من الماء سمكة وقالت له : احفظني فانني سأحفظك فسألها : ومم تحفظينني ؟ قالت من الطوفان الذي سيغرق كل هذه الخلائق . وسيأتي الطوفان يوم أكبر ، فاعلم يومئذ أن الساعة قد أزفت وابن لك سفينة واتخذني دليلا للنجاة » .

ويعود الاغريق بقصة الطوفان إلى عهد أوجيج Ogyge ملك أتيكا الأول . ولعل اسمه مأخوذ من كلمة أوجا Augha السنسكريتية بمعنى الطوفان ، وعندهم أن الماء علا حتى بلغ السماء فلاذ الملك وخاصة أهله بسفينة صنعها فنجا عليها من الموت . وفي رواية إغريقية أخرى أن زيوس غضب على البشر فأغرقهم وعلم برجيوس بما انتواه فنصح لابنه دوكاليون أن يصنع السفينة لينجو عليها ، فصنعها ونجا عليها مع زوجته بيرها إلى جبل البرناس .

ويقول اللتوانيون في قصتهم عن الطوفان إن الاله برمزيماس غضب على الدنيا فأرسل عليها ماردين هما « واندو » و« ويجاس » أي الماء والريح ، فغرق كل من في الأرض إلا من ألهمه الاله أن يعتصم بالجبل .

وقصة البابليين كما نقلها المؤرخ الإغريقي بيروسس Berosus قديماً تزيد على قصة الغرق والنجاة بقصة ألواح التشريع ، وخلاصتها أن إكزيسترس - Xisurus الذي نجا بالفلك أحس قرب الطوفان فدفن في الأرض ألواح الشريعة ، وتفقدها أبناؤه بعد هبوط الماء فاستخرجوها من مكانها . . فهي أساس النظام في

دولة البابليين .

وتستند قصة الطوفان عند البابليين إلى تقدير من تقديرات علم الفلك أو على الأصح علم التنجيم ، يزعمون فيه أن العالم تتعاوره في الآباد الطوال أدوار الطوفان وأدوار الحريق ، ويختلفون في تقدير هذه الأدوار بالسنين الكونية ولكنهم يحسبون السنة الشمسية كأنها ثانية بالنسبة إلى اليوم العالمي أو كأنها ثانيتان بحسابنا لأنهم كانوا يقسمون النهار والليل إلى اثنتي عشرة ساعة لا إلى أربع وعشرين ، ويحسبون السنة العالمية كأنها يوم في السنة الكونية التي تقع أدوار الفناء بحسابها ، وقد اختلفوا كما أسلفنا في تقدير مدة هذه الأدوار ، ولكنهم يقولون إن الغرق الكوني يحصل كلما اجتمعت الأفلاك السماوية في برج الجدي ، وإن الحريق الكوني يحصل كلما اجتمعت في برج السرطان . وهنا يقع الخلط بين حساب الآباد وحساب الفصول الأرضية كما لاحظ العلامة جومبيرز مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير ، فانهم وهموا أن الحريق الكوني من حرارة الصيف ، وأن الغرق الكوني من برد الشتاء كما يقعان في تقلبات الفصول .

وعموم قصة الطوفان يثبت وقوع الطوفان وإن تقادم به العهد فتعددت به الروايات .

وقد طالت المقارنات كما أسلفنا بين مصادر العقيدة عند الاسرائيليين ومصادرها عند شعوب بابل ومصر وفارس والهند على التخصيص .

فبعض علماء المقارنات يرى أن البابليين نقلوا قصة الخليقة وقصة الطوفان من قوم إبراهيم عليه السلام لأنه نشأ فيهم قبل الميلاد بألفي سنة على التقريب .

وبعضهم يرى على نقيض ذلك أن هذا النقل جائز في المأثورات التي انقطعت أسنادها وأمكن أن تبدأ عند البابليين والاسرائيليين على السواء ، ولكنه غير جائز في المأثورات التي تسلسلت مما قبلها في عقائد بابل وفارس .

ونحن هنا لا تعنينا مقارنات العقائد إلا من جانب واحد ، وهو جانب التطور البشري في إدراك صفات الله .

ومتى قصرنا النظر على هذا الجانب فالثابت من تاريخ الديانة الاسرائيلية أنها انقلبت بعد عصر إبراهيم عليه السلام إلى وثنية كالوثنية البابلية ، وأن التوحيد

الـذي بشر به إخناتـون في مصر القديمـة سابـق لشيوع التـوحيد في شعــوب إسرائيل ، ولكن العقيدة الاسرائيلية عاشت بعد اختفاء عقيدة إخناتون وبعد عصر موسى عليه السلام . . فكانـت هي كما تقـدم نقطـة التحـول في تطـور الاعتقاد بالله بين الأمم التي تؤمن اليوم بالأديان الكتابية .

الفلسفة

أول ما يقع في النفس من متابعة الأطوار الدينية كما أوجزناها كل الايجاز فيما تقدم ـ أن مهمة الدين هي مهمة النوع الانساني كله ، قد تلمس فيها السبيل القويم من أقصى عصور ماضيه إلى حاضره الذي نحن فيه ، وأنه كلما ترقى بتفكيره وترقى بأخلاقه وأحواله تهيأ لقبول عقيدة التوحيد ، وترقى في هذا الاتجاه من تنزيه إلى تنزيه ، ومن كمال إلى كمال .

وتتجلى هذه الظاهرة في الأديان القديمة التي أتمت نضجها وبلغت مستقرها في زمانها واستكملت من قبل جميع شعائرها . كالديانة المجوسية التي أسلفنا تلخيصها كما اعتقدها أهلها قبيل الميلاد وبعده بقليل ، فان أبناءها قد أخذوا بعقيدة التوحيد بعد احتكاكهم بالمسلمين وأصبح المجوس الذين يسمون اليوم بالپارسيين يؤمنون باله واحد : هو إله الخير يزدان ولا يشركون معه أهرمن كما فعل أسلافهم الأقدمون . قال العلامة جيمس دارمستتر Darmesteter في كلامه على زرادشت من كتاب حوادث العالم الكبرى : « إنهم قد انتهوا إلى الوحدانية ، وإن الدكتور ويلسون حين كان مشغولا بمناقشة الپارسيين منذ أربعين سنة ـ نعت دينهم بالثنوية فأنكر مجادلوه هذه التهمة ، وقالوا إن أهرمن لم يكن له وجود حقيقي وإنما هو رمز لما يجيش بنفس الانسان من خواطر السوء . فلم يعسر على الدكتور أن يبدي لهم أنهم يناقضون بذلك كتبهم المقدسة . ولم يزل النقاد الأوربيون حيناً بعد حين يعجبون للتقدم الذي تقدمه الپارسيون في المذهب العقلي بعد مدرسة فولتير وجيبون . ولكن الواقع أنه ليس

للمذاهب الأوربية تأثير وراء هذا التقدم . فان الپارسيين قبل أن يسمعوا بأوربة والمسيحية وجد فيهم من فسر أسطورة تامورات الذي امتطى أهرمن ثلاثين سنة كما يمتطى الحصان ـ بأنها تعني أن ذلك الملك قد كبح شهواته وزجر نوازع الشر التي تحيك بسريرة الانسان . وشاع فيهم هذا التفسير المثالي نحو القرن الخامس عشر للميلاد ولا يزال شائعاً اليوم بين المفسرين . وليس في الوسع أن نقرر على التحقيق مبلغ تأثير الديانة الاسلامية في هذا التحول فقد نلمح هنالك علامات ضعيفة على ابتدائه منذ عهد المجوس الأقدمين . . . » .

ولا بد أن نلاحظ هنا أن المهم هو تهيؤ الذهن للتوحيد ، وليس المهم هو ما قصده الانسان في نيته وعمله فعلا في هذا السبيل .

فلا الحقائق الدينية ولا الحقائق العلمية يقدح فيها ما قصده العقل أو قصدته النوازع النفسية قبل الوصول إليها .

فان الانسان قصد تسيير السفن وتنظيم الملاحة فعرف الفلك ورصد ظواهر السماء ، وقصد قياس المزارع فعرف الهندسة ، وقصد الذهب فعرف الكيمياء ، وقصد الشعوذة فعرف الطب ، وبدأ بالفلسفة من بداءات أعجب من بداءات الأديان ، ولم يحسب ذلك عيباً على الحقائق التي انتهى إليها من هذا السبيل .

فالمهم في الأطوار الدينية هو الحافز الدائم الذي لزم النوع الانساني من أقدم عصوره ، وهو الوجهة القويمة التي يسعى إليها ويقترب منها ، ولا تزال بداهة الفطرة سابقة فيها لأشواط العقل في مضمار الفلسفة والتفكير . وهذه هي معجزة الجهود الدينية عند الالتفات إليها وإنعام النظر فيها ، فإن عقول الفلاسفة أقدر على التأمل من بداهة الجماعات ، ولكن الذي رأيناه في تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً أنها أخذت من بداهة الجماعات آساسها المتينة ولم ترتفع إلى ذروة أعلى من التي ترقى إليها الضمير بعقيدة التوحيد والتنزيه ، ولا نفهم هذا عقلا إلا على اعتبار واحد ، وهو أن هداية الله تأخذ بيد الانسان خطوة فخطوة في هذا المرتقى الوعر . فيهتدي في كل مرحلة من مراحلها بمقدار .

لقد آمن الانسان بالاله الواحد من طريق العقيدة قبل الميلاد بأكثر من عشرة قرون ، ولكنه لم يعرف « السبب الأول » من طريق الفلسفة إلا حوالي القرن الرابع قبل الميلاد . وكان جل اعتماده في ذلك على الدين .

فمن الدين تلقى الفلاسفة فكرتهم عن الروح ، ومن الدين تلقوا فكرتهم عن بطلان الظواهر المادية ، ومنه تعلموا التفرقة بين العقل والمادة فتعلموا كيف ينفذون إلى ما وراء الحس ويوغلون في تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تغوص فيها الأجسام وآفاق لا تدركها الأبصار .

وقد استعاروا من الأديان الأولى عقائد المؤمنين بها في تعليل أصول الكائنات والتنبؤ عن مصيرها بعد وفاء آجالها من الوجود . فقالوا إن السماء والأرض خلقتا من الماء ، وقالوا بالدورات الكونية التي تبدىء العالم وتعيده كرة أخرى على طويل الأدهار والآباد ، وقالوا بالحساب والعقاب كما قال سابقوهم من المتدينين ، وفهموا أن قدرة الله تخالف قدرة القوى المادية التي تعمل بالجهد والعناء . . فتعلموا أن الله يخلق بالكلمة أو بالمشيئة فيفعل ما يريد ، وأخذوا من الديانات القديمة صوابها وخطأها وحقائقها وأوهامها ، ثم محصوها ومخضوها فلم يجاوزوا بالتمحيص والتمحيض آفاق الايمان بوحدانية الله .

وإننا لنحسب أن الاهتداء إلى القوة الروحية أو قوة العقل هو أعلى ما ارتفع إليه فكر الانسان وضميره ، بالهام الدين وبحث الفلسفة والعلوم . . فليست القوة كثافة ولا مادة مجسمة للعينين واليدين . وإن القوة المادية نفسها حين تدخل في حساب العقل لهي أقرب إلى أن تقاس بالأرقام والتقديرات من أن تقاس بالثقل والضخامة . بل الثقل نفسه ليس هو إلا معنى من المعاني نسميه بالجاذبية ونقيسه بالتقديرات الرياضية .

ولهذا نستكبر على البادئين بهذه الفكرة المنزهة قبل عشرات القرون أنهم وثبوا إليها وثبة واحدة وقصدوا بها ما نقصده اليوم حين نتكلم في الفلسفة تارة ونتكلم في العلوم الطبيعية تارة أخرى .

ونتخذ من تطور هذه الفكرة مثالا للأساليب الانسانية في الوصول إلى حقائق الأشياء ، ودليلا على القاعدة التي نقررها لوزن الأطوار الدينية بميزانها الصحيح ، وهي أن العبرة بالوجهة التي نبلغها لا بالدواعي التي تحركنا إلى تلك الوجهة ، وإن قصد الانسان لا يعبر تمام التعبير عن قصد القضاء الذي يسيره ويغريه بالعمل والاجتهاد .

فنحن نرجح أن العقل الذي خطر له أن الله يخلق بكلمة ولا يخلق بجهد من جهود الحركة المادية ـ قد استعار هذه الفكرة السامية من شيء رآه لا من شيء

بحثه واستقصاه .

وأقرب هذه الأشياء المرئية إليه هي قدرة الساحر على التأثير بكلمة يقولها والسيطرة على الأجسام والأجرام الضخام بالهمهمة والتعزيم ، وهي ضرب من الكلام .

والله أقدر من الساحر . فإذا قدر الساحر أن يحرك الصخور بكلمة ويكسر السلاح بكلمة ، ويقتل العدو الشجاع بكلمة ، فأولى بالخالق الأعظم أن يملك هذه القدرة ويملك ما هو أعظم منها وأدنى على المضاء ونفاذ المشيئة ، فلا جرم يشاء فيكون ما يشاء .

فلما جاءت الفلسفة وتناولت هذه الفكرة الكبرى لم تصل إلى شوط أبعد من شوطها ولكنها وصلت إلى بداءة أقوم من بداءتها . فكان مثلها في هذا كمثل من وجد الكنز ورسم الدروب التي تتأدى إليه . وكان مثل الأسبقين كمثل من عثر بالكنز فوقع فيه . وبقي الكنز بجوهره ونفاسته لمن يسلك إليه منهجه القويم .

وسنرى للفلسفة ـ كما رأينا للعقيدة ـ بدايات كثيرة كهذه البداية وتوفيقات كثيرة كهذا التوفيق ..

بل سنرى أن بداية الفلسفة نفسها لم تخل من توفيق بين لا يد فيه لتدبير ذويه ..

***

فقد كان للتوفيق يد ملحوظة في زمان الفلسفة ومكانها . فبدأت حوالي القرن السادس قبل الميلاد في العصر الذي بلغت فيه الديانات القديمة أقصى آمادها من تصور الفكرة الالهية والعقيدة الروحية ، وكان ذلك العصر هو عصر النضج والتمام في الديانة الاسرائيلية ، وهي آخر الحلقات في السلسلة القديمة وأول الحلقات في سلسلة جديدة من ديانات الوحي والأنبياء ، أو الديانات الكتابية .

أما مكان الفلسفة اليونانية فهو رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند الى ضفاف النيل ، وزاد اتصالها بتلك الأمم زحوف الفاتحين وجموع المهاجرين ، تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى المشرق . . . فكان اليونان في آسيا الصغرى يعرفون عبادات المجوس والبابليين والمصريين واليهود وكان روادهم ورحالوهم يتنقلون بين الأقطار فيعرفون فيها

ما لا يعرف في بلادهم من الخفايا والأسرار . وساعدهم الحظ فخلت بلادهم من الكهانات الراسخة التي تستأثر بالتفكير في مسائل الكون ومسائل العقيدة . لأن الكهانات الراسخة انما تقوم مع العروش العريقة على أودية الأنهار الكبار . . كمصر والعراق وبعض الأقاليم الهندية ، ولم يكن في أرض يونان كلها نهر تتأثل عليه دولة شامخة وكهانة مستقرة . فطرقوا أبواب الفكر أحراراً غير محجمين عن معضلة معقدة ولا منقادين لامامة متحكمة . فاختاروا فيما أخذوه واختاروا فيما نبذوه ، وتزودوا من رسالة الايمان لرسالة البحث في الحكمة والعلوم .

وهم ـ على إعفائهم من سلطان الهياكل العريقة ـ لم تخل فلسفة لهم قط من فكرة دينية في أساسها أو في مضامينها ، ولا استثناء في ذلك لأكبرهم وأقدرهم ، وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو . فإن طلاقة أرسطو في مباحثه العلمية والفلسفية لم تخرجه من سلطان الفكرة الدينية في القول بالهيولى والحركة الأولى . فلولا الايمان بالخالق والمخلوق والروح والجسد لما خلص أرسطو إلى الصورة والمادة والتفرقة بين العقل والهيولى .

وأول المشهورين من فلاسفة اليونان طاليس المليطي الملقب بأبي الحكماء . كان يقول كما قالت الأديان من قبله إن الماء أصل كل شيء ، وإن الروح تحرك المادة ، فما من متحرك إلا وهو ذو روح أو منقاد لذي روح . ولا يستطيع المغناطيس مثلا أن يجذب الحديد إلا بروح فيه .

ويظن شارحوه أنه قال بأصالة الماء لأنه رأى النطفة سائلة ورأى النبات الرطب يدخل الجسم فينقلب فيه إلى حرارة حيوانية ، ووهم أن الأرض سابحة على الماء ، وأن الشمس تخرج منه وتعود إليه . فإذا غلظ فهو أرض وإذا رق فهو بخار أو نار أو هواء

والعالم على زعمه مملوء بالأرباب ، وهي التي تحرك فيه كل متحرك من الحي والجماد .

وجاء بعده انكسماندر ـ ولعله أكبر الحكماء من هذا الطراز ـ فقال إن الأشياء كلها تخرج من مادة أولية ولكنها ليست الماء ولا النار ولا الهواء ولا التراب لأن الماء لو كان أصلا لهذه العناصر لغلب عليها وطردها ، وكذلك التراب والهواء والنار فهي إذن سواء كلها في الانتساب إلى أصل أقدم منها . وهي تتزاوج

وتتمازج ويود كل عنصر منها أن يجور على حصة غيره في الوجود . فإذا حرج بها الشطط عن سواء الاعتدال عادت كلها إلى معدنها الأول وزالت الفوارق بين الأجسام والأحياء لتعود إلى الوجود من جديد ، وهكذا دواليك في حركة دائمة لا انقطاع لها منذ القدم إلى غير نهاية . فهي على هذا دورات كونية كالدورات التي قال بها الهنود البابليون .

ويقول أنكسماندر بالتطهير والتكفير في دورات الخلق المتعاقبة كما يقول بهما الهنود . . . « فإلى المعدن الذي خرجت منه الأشياء تعود كرة أخرى كما قضي عليها ، تكفيراً وترضية عن جور بعضها على بعض ، وفقاً لقضاء الزمن » .

وهو يقول بخروج الانسان الأول من الماء وطين البحر ، ولكنه يستبعد خروجه دفعة واحدة لأنه في طفولته ضعيف غير مستغن عن الحضانة والكفالة ، وكان الأقدمون يزعمون أن سمك « القرش » يقذف جنينه من فيه ثم لا يزال يبتلعه ويقذفه في كل مرة أكبر مما قبلها حتى يبلغ أشده . فيرسله في الماء ولا يعود إلى ابتلاعه . . . فخطر لأنكسماندر أن الأنسان الأول ربما خرج من جوف حيوان آخر على هذه الوتيرة ، ولا يبعد أنه استعار هذا الخاطر من أساطير أهل بابل وما يروونه عن « الانسان » المائي الذي يتألف من نصف إنسان ونصف حوت .

وظاهر من أقوال أنكسماندر أن مسألة الخلق عنده هي مسألة تحول من شكل إلى شكل ومن صورة إلى صورة ، وليست مسألة إنشاء أو إحداث بعد عدم . وإن المادة الأولية التي تؤول إليها جميع الموجودات هي كذلك مصدر الأرباب وأنصاف الأرباب ، ومصدر المحركات والمتحركات ، ولا مهرب لرب أو مربوب من الفناء آخر الأمر في معدنها الأصيل ، وهذا بعينه هو مذهب الهنود كما قدمناه .

ولم يزد أناكسمين ـ تلميذ أنكسماندر ـ شيئاً يذكر عن أقوال أستاذه في باب المعرفة الالهية . وإن كانت له تخمينات قيمة في الجاذبية والذرات وتعريفات الحركة ، وقد ختمت به مدرسة مليطية ومات في الربع الأخير من القرن السادس قبل الميلاد .

***

وكأنما كانت مدرسة مليطية نفخة في بوق مسموع في طليعة جند الحكمة ، ولا سيما الحكمة الالهية . فإن آسيا الصغرى وما حولها أنجبت في الجيل التالي لجيل طاليس وزملائه طائفة من أعظم الفلاسفة أثراً في مذاهب الحكمة الالهية ، ومن هذه الطائفة أكسينوفان وهيرقليطس وفيثاغورث وديمقريطس وأنكسغوراس ورسالة أكسينوفان الكبرى تنحصر في إنحائه الشديد على كل تشبيه أو تمثيل توصف به الأرباب . لأن حقيقة الاله عنده من وراء خيال الانسان ، وإنما يتخيل الانسان أربابه على هيئته ويعزو إليها أخلاقاً كأخلاقه وأعمالا كأعماله . ولو كان للحصان يد تحسن التصوير وسئل أن يصور إلهه لصوره حصاناً مثله ، ولو تخيل الأثيوبي ربه لتخيله أسود أفطس على مثاله ، وهيهات للعقل البشري أن ينفذ إلى الحقيقة الالهية أو يقاربها بعض المقاربة . فكل ما قيل عنها وما سيقال قد يكون فيه الصواب أو بعض الصواب ولكنها مصادفة يجهلها القائل ولا يقيسها السامع بقياس معلوم .

أما هيرقليطس فلعله أعظم هؤلاء الأربعة أو أعظم فلاسفة آسيا الصغرى على الاطلاق .

ويرجح أن هيرقليطس اتصل ببعض الإراميين أو ببعض اليهود . لأن الآراميين الذين تهودوا كان من عادتهم ـ كما يتبين من ترجمتهم للتوراة المعروفة بالترجوميم ـ أن يذكروا كلمة الله « ممرا » «Memra» والحضور « شكينة » من السكن أو مكان الحضور . . . وينسبون إليها أعمال الله في مقام الإشارة والتعظيم . فيقولون حضرة الله كما يقولون كلمة الله وهم يعنون الإله ويؤثرون الإشارة إليه تعظيما له عن الذكر الصريح . ومثل هذا شائع إلى اليوم في اللغات الشرقية التي تذكر الحضرة وتعني صاحب الحضرة وتذكر الأمر والكلمة وتعني صاحب الأمر والكلمة . . . فكلمة الله على هذا المعنى ترادف أمر الله أو مشيئة الله عند الآراميين واليهود .

وكان هيرقليطس يقول إن الكلمة «Logos» هي مساك الوجود كله ، وإنها هي النظام الذي يحيط به ويتغلغل فيه ، وإنها لا تصنع إلا الصالح من الأمور « فعند الله كل شيء جميل وخير ، ولكن الناس هم الذين يعتبرون بعض الأمور من الخير وبعضها من الشر » .

وتكاد الكلمة عنده أن تكون مرادفة لمعنى الله . فهي النظام الذي يضع كل

شيء في موضعه . وكذلك الله : « هو النهار والليل والشتاء والصيف ، والحرب والسلم ، والشبع والجوع ، ويتخذ الأشكال والمظاهر على اختلاف . كالنار وهي تمتزج بالأبازير فيسمى كل منها باسمه لا باسم النار » .

والاختلاف هو أساس الانسجام والنظام . فلولا النقائض لما كان النغم المنسجم ولولا التعدد لما كانت الوحدة : « فكل شيء يأتي من الأحد ، والأحد يأتي من كل شيء . . . ولكن الكثرة دون الوحدة في الوجود الحقيقي ، وذلك هو الله » .

لكن هيرقليطس لا يقول بالخالق ولا بحاجة الموجودات إلى موجد . « فهذه الدنيا التي هي سواء للجميع لم يخلقها أحد من الآلهة ولا من الناس ،ولكنها كانت منذ الأزل وتكون الآن وتظل كائنة في كل زمان . ناراً خالدة تتقد بحساب وتنطفي بحساب » .

فالنار هي أصل العناصر وهي المصدر الأول لجميع الكائنات ، وهي حركة دائمة لا انقطاع لها في لحظة من اللحظات . فأنت لا ترى الشيء الواحد غير مرة واحدة ولا ترى شمساً واحدة كل صباح . . أو أنت على تعبيره لا تنزل النهر مرتين لأن أمواجه تطرد ولا تبقى كما لمستها في المرة الأولى . وهذا الجيشان الدائم يستخرج من كل شيء ضده وتتم الألفة بين الأضداد المتقابلة بميزان العدل الذي لا يغفل ولا ينى عن تسوية المقادير وزيادة الناقص ونقص الزائد . ولهذا الرأي في الأضداد وتناسقها شأنه في مذاهب الفلسفة الحديثة ، لأنه رائد الثنائية التي قال بها « هيجل » واشتق منها كارل ماركس مذهبه المشهور في الثنائية المادية .

وهيرقليطس كما تقدم يقول باستغناء الموجودات عن الموجد ولكنه يقول بحاجتها إلى العدل الالهي الذي لا قوام لها بغيره ، ويتكلم عن الله كلامه عن « ذات » مدبرة مريدة ومن ذلك قوله « إن الله لا شك مسالك العدل في الكون كله » و « إن أعمال الانسان خلو من العقل ولكن أعمال الله لا تخلو منه . . . . وما الانسان إلا كالطفل بالقياس إلى الله . . . وأعقل الناس كالنسناس بالنسبة إلى الاله ، وهو إذا قورن بالاله كان دمياً شائهاً كما يشوه أجمل القردة إذا قرن بالانسان . . . » .

وقد ولد فيثاغوراس في جزيرة « ساموس » على مقربة من آسيا الصغرى

وكان مذهبه نسخة يونانية من الديانة الهندية . فهو يقول بتناسخ الأرواح وبطلان المادة وتجدد الدورات الكونية ، ولا يرى حقيقة غير الحقيقة الالهية المنبثة في الكون كله ، ويفهم من كلامه أنه يقول بوحدة الوجود كما يقول بالحلول أي حلول الروح الالهية في الانسان حتى يصبح أكثر من إنسان وأقل من إله . كما قال : « هناك أرباب وأناسي ، وكائنات مثل فيثاغوراث » وأقدم الكائنات عنده أربعة هي : الأب والصمت والعقل والحق ، ومن الأولين صدر الاثنان الآخران .

وهو يوصي بالحيوان ويحرم أكل لحمه . ويعتقد أن جسد الحيوان قد يشتمل على روح إنسان يتطهر بالتناسخ حتى يكفر عن آثامه فيلحق بالرفيق الأعلى ، وتعفى روحه من عقوبةالرجعة إلى الأجساد .

وليست النار ولا عنصر من العناصر التي حصرها القدماء في النار والتراب والهواء والماء أصلا للموجودات . ولكن العدد هو أصل كل موجود لأنه يلازم الوجود ولا ينفصل عنه كما قد ينفصل عنه اللون أو الثقل أو الحجم أو الكثافة المحسوسة . فالنسب العددية هي مناط الاختلاف بين جميع الأشياء ، وهذا الرأي ـ على ما يبدو من سخفه ـ هو أقرب إلى الصواب من آراء الفلاسفة الآخرين . . . لأنه يتعزز بالكشوف العلمية عن المادة وسبب الاختلاف بين عناصرها وردها جميعاً إلى حركات تتمايز بالنسب العددية في الخلايا والذرات ، وكان ديمقريطس يقول مثل قوله في تركيب الأشياء من العدد ، ولكنه يخالفه في المادية ويعني بالعدد عدد الذرات الصغيرة التي تتركب منها جميع الموجودات ومنها الأرباب .

ويأتي أنكسغوراس بعد فيثاغوراس في الزمن والمكانة بين حكماء آسيا الصغرى . . وهو الذي عمم كلام هيرقليطس عن الكلمة «Logos» وسماها «Nous» أي العقل ووصفه بأنه جوهر مُجرد خالد واحد لا يتعدد ، وأنه هو مصدر حركة دوارة تدفع ما خف إلى أعلى الكون وتهبط بما سفل إلى مركزه . وما من شيء إلا وفيه أضداد حتى أصغر الذرات التي لا ترى بالعين . إلا العقل فإنه منزه عن التعدد والتناقض وهو الله أو هو الصلة بين الله والعالم . ولا فرق بين العقل في الانسان وفي الحيوان وفي الجماد إلا بالأداة التي يستخدمها ولولا تفاوت الأجساد في إتقان الأداة لما اختلفت عقول البشر وعقول الحيوانات وعقول الحجارة الصماء .

والأثر الأكبر الذي يذكرلهذا الفيلسوف أنه كان أول من نقل الفلسفة من آسيا الصغرى إلى أثينا في أيام بركليس . وكانت أثينا قبل ذلك تتنكر للمباحث الفلسفية وتتهم من يبحثون فيها وينقطعون عن الشعائر الدينية ، ولم يسلم أنكسغوراس من تعصب أهلها لأنهم سنوا قانوناً يعاقب كل من يتعرض للأشياء « التي في العلى » ويهجر عبادة الأرباب الأولمبية وما جرى مجراها ، واتهموه بالكفر لأنه كان يقول بأن الشمس صخر محمى وأن القمر كالأرض من تراب ، ولولا بركليس لما نجا من مصير كمصير سقراط بعده بقليل .

وقبل أن ننتقل إلى المدرسة الأثينية الكبرى ـ وهي مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو ـ نلم بمدارس ثلاث من مدارس الفلسفة التي كانت لها عناية خاصة ، أو كان لها شأن خاص ـ بمسائل العقيدة الدينية ، وهي مدرسة إيطاليا الجنوبية ومدرسة الرواقيين ومدرسة أبيقور ، وبعض فلاسفة هذه المدارس لاحق للمدرسة الأثينية في الزمان .

ويرجع نشاط المدرسة الايطالية أيضاً إلى مدارس آسيا الصغرى ، لأن فيثاغوراس وأكسينوفان هما صاحبا الفضل الأكبر في تنبيه الأذهان إلى مباحث الفلسفة في إيليا وصقلية بعد هجرتهما من وطنهما الأول . وقد نبغ هنالك كثير من أصحاب الآراء الفلسفية أجدرهم بالذكر في هذا المقام ثلاثة : هم بارمنيد وزينون وأمبدوقليس ، لأنهم يمثلون كل ناحية من نواحي التفكير في مدارس إيطاليا الجنوبية .

ولباب مذهب بارمنيد أنه لا وجود لغير الواحد ، وأن كل وجود غيره وكل ما نراه من التعدد والتغير إنما هو وهم الحس وخداع الظواهر . . . فلا تغيير ولا أضداد كما يقول هيرقليطس . وإنما هي حالة واحدة نراها على درجات ونحسبها لذلك من قبيل الأضداد . فالبرد قلة في درجة الحرارة والظلام قلة في درجة الاضاءة والمرض قلة في درجة الصحة ، وقس على ذلك جميع الأضداد من هذا القبيل .

قال مدللا على بطلان التغيير : « كيف يتأتى أن الشيء الذي هو كائن يفقد الكينونة ؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن ؟ فاذا حدث هذا الشيء فلا بد قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه . وكذلك يقال إذا كان حدوثه سيبدأ في المستقبل . . . وأين تبحث عن أصل الشيء الذي هو كائن ؟ وكيف ومتى

يحدث نماؤه ؟ لا أرى لك أن تقول إنه يأتي من لا شيء فان اللاشيء لا يقبل التعبير ولا يقبل التفكير .

وما هي يا ترى تلك الضرورة التي توجده في زمن من الأزمان دون سائر الأزمان ؟ كذلك يمنعك النظر الثاقب أن تصدق أن الشيء الذي هو كائن يموت إلى جانبه كائن آخر » .

ومعنى هذا أنه لا شيء يأتي من لا شيء . فالعالم قديم لم يحدث ، والواحد الذي يؤمن به بارمنيد ليس خالقاً للكون بل هو حقيقة الكون . ويقول في وصفه إنه كرة محيطة لا تقبل التجزئة ، لأن كلها حاضر في كل جزء منها .

ويعتبر زينون الأيلي أبرع المدافعين عن مذهب أستاذه بارمنيد ، فانه أبدع تلك النقائض التي رد بها على أنصار هيرقليطس وفيثاغوراس حين أنكروا الوحدة وسخروا من مذهب بارمنيد بتلفيق الأحاجي والأماثيل . فأبدع لهم تلك النقائض البارعة التي تثبت بها الاحالة والخلف على القائلين بالتغير والكثرة . ونجتزىء منها ببعض الأمثلة للدلالة على طريقة هذه المدرسة في إثبات الوحدة الكونية ونفي التعديد والتغيير .

قال ما فحواه : إن الشيء الكثير إذا كانت كثرته بالامتداد فهو قابل للقسمة إلى شطرين ، وكل شطر منهما قابل للقسمة إلى شطرين . وهكذا إلى غير نهاية . وهو مستحيل . لأن المحدود لا يقبل القسمة بغير حدود . أما إذا قلنا إن الجزء الذي تنتهي إليه لا يقبل القسمة فهو مستحيل أيضاً لأنه ذو امتداد ، وكل ذي امتداد ينقسم إلى نصفين .

ويقال في الكثرة بالعدد ما يقال في الكثرة بالامتداد . فان الأعداد منفصل بعضها عن بعض ، وبين كل منفصلين تقبل القسمة ، ولا تزال تقبلها على النحو الذي تقدم في كثرة الامتداد .

وهو يبطل الحركة لأن التغيير إنما يقوم عليها ، ويبدع لذلك نقيضه من قبيل نقائض الكثرة فيقول : إن الحركة لا تنتهي إلى غايتها إلا إذا قطعت نصف المسافة ثم نصف النصف إلى غير نهاية . ومن التناقض أن يقال إن حركة تنتهي بلا نهاية . . . ويضرب مثلا آخر بالمسابقة بين عداء وسلحفاة فيقول : إذا سبقت السلحفاة العداء بأقصر مسافة فان العداء لا يلحق بالسلحفاة إلا إذا عبر

المسافة التي بينهما . وفي هذه الأثناء تكون السلحفاة قد سبقته إلى مسافة أخرى لا بد له من عبورها ، وهكذا إلى غير انتهاء ، وهو محال .

وأكثر هذه النقائض من قبيل المغالطات ، لأنه يعتبر فيها الزمان ولا يعتبر المكان أو يعتبر فيها المكان ولا يعتبر الزمان . ولكن كلامه عن الجزء الذي لا يتجزأ ينطوي على معنى صحيح يدل على ضلال الحس في تصور المادة والفضاء ، ولعل أفضل الحلول لهذه المناقضة هو حل الأفلاطونيين الذين قالوا إن الجسم يتجزأ إلى أن ينمحق فيصير هيولى ... أي مادة أولية ، والمادة الأولية هي الذرة المنحلة .

ولم يأت زينون الأيلي في باب الالهيات برأي يزيد على رأي أستاذه ، فهو يؤمن بالواحد الذي لا يتعدد ، ولا يجعله إلهاً خالقاً منشئاً للعالم من العدم ، لأنه لا يؤمن بالتغيير ولا بحدوث شيء من لا شيء !

أما أمبدوقليس فهو أقرب الفلاسفة إلى زمرة الشعراء ، وكان ينظم فلسفته ويعتمد فيها على الخيال . فقد تخيل العالم كرة وقال إن الحب هو إله العالم والنزاع عدوه الراصد له على الدوام . وكان الحب بداءة في داخل الكرة والنزاع خارجها فكان الناس يعبدون أفروديت ربة الحب وحدها ويتجنبون التقرب إليها بالذبائح وسفك الدماء ، ثم تطرق النزاع إلى داخل الكرة وخرج الحب منها ولا يزالان كذلك حتى يتغلب النزاع على الحب فتتمزق أوصال الوجود وتنتهي دورة من دورات الأبد ويبدأ الخلق من جديد .

وكان أمبدوقليس يدعي الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إله ، ويروي تلاميذه معجزات له تحسب من خوارق العادات ، ويلتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين .

وأبقى ما بقي من آرائه في الالهيات والطبيعيات أن الله « حب » وأن العناصر أربعة : وهي النار والتراب والهواء والماء ، وكان السابقون له يذكرونها عرضاً ولكنهم لا يعتبرونها مبادىء المادة على سبيل التحديد .

***

أما المدرسة الرواقية فقد أوشكت أن تكون نحلة دينية ، لأنها امتازت بعلم كعلم اللاهوت في المسيحية أو علم الكلام في الاسلام ، وهي لاحقة لمدرسة

سقراط وأفلاطون وأرسطو في تاريخ الظهور ، ولكننا نفردها على حدة قبل الكتابة عن المدرسة الأثينية ، لأنها نمط مستقل في مباحث الفلسفة على الاجمال ، وبينها وبين المدرسة الأثينية فرق واضح في الطبيعة والموضوع .

وأشهر فلاسفتها المستجمعين لنواحي التفكير فيها ثلاثة : هم زينون وكليانتاس وشريسبس ، وكلهم متقاربون في تاريخ الميلاد .

فزينون ولد سنة ٣٣٦ قبل الميلاد في قبرص وعاش وعلم في أثينا ، وخلاصة رأيه أن الموجود هو الفاعل أو المنفعل ، وأن أصل الموجودات كلها النار وأصل النار الهيولى . . . والله هو العقل الفاعل والهيولى هي المادة المنفعلة ، ولكنه لا يؤمن بوجود لشيء غير مادي . فالله عنده « أثير » لطيف ، وروى عنه جالينوس أنه يعارض أفلاطون لأن أفلاطون كان يرى أن الله جوهر منزه عن المادة الجسدية وزينون يقول إنه جوهر ذو مادة Soma وأن الكون كله هو قوام جوهر الاله ، وإن الاله يتخلل أجزاء الكون كما يتخلل العسل قرص الخلايا ، وأن الناموس Nomos وهو بعبارة أخرى مرادف للعقل الحق Orthos logos أو الكلمة الحقة ـ هو والاله زيوس شيء واحد يقوم على تصريف مقادير الكون ، وكان زينون يرى الكواكب والأيام صفة إلهية ويعتقد أن الفلك ينتهي بالحريق وتستكن في ناره جميع خصائص الموجودات المقبلة وأسبابها ومقاديرها ، فتعود كرة بعد كرة بفعل العقل وتقديره ويشملها قضاء مبرم وقانون محكم ، كأنها مدينة يسهر عليها حراس الشريعة والنظام .

ويترادف عنده معنى الله والعقل والقدر وزيوس ، فكلها وما شابهها من الأسماء تدل على وجود واحد ، وقد كان هذا الوجود الواحد متفرداً لا شريك له فشاء أن يخلق الدنيا فأصبح هواء ، وأصبح الهواء ماء ، وجرت في الماء مادة الخلق أو كلمة الخلق Spermatikos logos كما تجري مادة التوليد من الأحياء ، فبرزت منها مبادىء الأشياء وهي النار والماء والهواء والتراب ، ثم برزت الأشياء كلها من هذه المبادىء على التدريج .

وتعريف القدر عند زينون أنه القوة التي تحرك الهيولى ، وهي قوة عاقلة . . لأن ما يتصف بالعقل أعظم مما يتجرد منه ، ولا شيء أعظم من الكون cosmos . . . فهو عاقل لأنه عظيم .

ويفسر زينون تعدد الآلهة في معتقدات العامة بأنهم بحثوا عن الله في مظاهر

الطبيعة المتكاثرة فعددوها ونسجوا حولها الأساطير من تشبيهات الخيال ، ولكن هذه التشبيهات إن هي إلا رموز مجازية على حقيقة واقعية . فلما قال الأقدمون إن أورانوس إله السماء خصاه ابنه كرونوس إله زحل ـ كانوا يفهمون من ذلك أن كوكب زحل هو مناط النظام في السيارات وأنه قادر بذلك على تقسيم دورات الفلك وتقسيم الفصول والسنين . ومن هنا التشابه بين كلمة Kronos كرونوس إله زحل وكلمة كرونوس Chronos أي إله الزمان ، كأنهم يقولون إن الزمن قد حد من حركات الأفلاك والسيارات .

ولكن زينون على بلوغه هذه المنزلة من التوحيد وإنكار التشبيهات لم يخلص من اللوثة المادية في تصور الله ولا في تصور الروح . فالروح عنده هي جوهر غازي حار ، وهي مركبة من النفس (سيكي Psyche) بمعنى التنفس ومن العقل Varros وهو من عنصر الأثير ، ومن نقائض المذهب الرواقي أنه يأبى إقامة الهياكل لله مع هذه المادية فيه ، لأنها أقل من أن تبلغ مرتقاه .

ولا ينكر زينون كهانة الكهان . بل يقول إنها لازمة عقلا . لأنه لا غنى عن الكهانة مع وجود العناية التي تتكفل بالسبق إلى التقدير والهداية .

وقد ولد كليانتس Cleanthes بعد زينون بسنوات . لأنه ولد على الأرجح سنة ٣٣٢ ق.م. وكان مولده بآسيا الصغرى .

ورأيه أن الله روح يسري في جميع أجزاء الكون ، وأن الروح الانسانية قبس من ذلك الروح وأن الشمس هي مناط النظام في الكون ، لأنها تنشىء الليل والنهار وتقلب الفصول والسنين .

وهو يقول بالدورات الكونية كما يقول زينون . فمن النار تبدأ جميع الأشياء وإلى النار تعود .

وقد كان إمام اللاهوتيين بين فلاسفة الرواقيين ، لأنه أول من أسهب في إقامة الأدلة على وجود الله ، ومن براهينه اللاهوتية أن اختلاف المزايا والطبائع يستدعي تمييز بعضها على بعض ، وأن يكون بعضها أفضل من الجميع فالحصان مثلا أفضل من السلحفاة ، والثور أفضل من الحمار ، والأسد أفضل من الثور ، وليس على الأرض ما هو أفضل من الانسان . ولكنه مع ذلك لا يرتقي إلى المنزلة الفضلى ولا يسلم من الضعف والشر والحماقة . فليس هو مثال

الكمال بين الموجودات ، ولا بد أن يكون الموجود الحي الكامل شيئاً غير الانسان ، وأن يكون موجوداً مستكملا للفضائل منزها عن كل سوء . ومثل هذا الموجود يطابق صفات الاله . فالاله إذن موجود .

ومن أسباب الايمان بالله عند كليانتس أربعة أسباب يخصها بالتنويه : وهي الوحي الذي يكشف الغيب ، وعظمة الخيرات التي تجود بها الأرض والسماء ، ورهبة النفس أمام أسرار الوجود وظواهره الرائعة كالبروق والرعود والعواصف والأهوال والأوبئة والصواعق والبراكين ، وهذا النظام المحكم الذي يبدو للنظر في حركات الأجرام السماوية ومواعيد الأفلاك والبروج ، مما يرفض العقل حدوثه بالمصادفة والاتفاق .

وكانت لهذا الفيلسوف صلوات يخاطب بها الله كأحسن ما تكون الصلاة ، ولكنه يذكر الله باسم زيوس كما كان معروفاً بين الاغريق

***

وولد شريسبس Chrisppus ثالث هؤلاء الفلاسفة بعد كليانتس بنحو خمسين سنة ، وكان مولده في قليقية ومقر تعليمه في أثينا ، وهو أوفرهم محصولا وإن لم يحفظ من كتبه غير شذرات .

وقد شغل باللاهوت الرواقي كما شغل به كليانتس ، ولا سيما براهين وجود الله وبراهين عدله وحكمته في قضائه .

فمن براهينه على وجود الله أن الكون أكبر من أن يخلق للانسان وحده فوجوده عبث إن لم يكن هناك إله أكبر من الانسان .

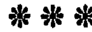
ومن تلك البراهين أنه « إذا كان هناك شيء يعجز الانسان عن صنعه فالذي يصنع ذلك الشيء أعظم من الانسان . وأن الانسان يعجز عن خلق الكون فلا بد أن يكون القادر على خلقه أعظم منه . وأي موجود أعظم من الانسان غير الله ؟ » .

ويرد على من يتخذون الشر دليلا على بطلان العناية الالهية بأدلة كثيرة يقول منها في كتابه عن العناية « إنه ليس أضل من أولئك الذين يتخيلون أن الخير قابل للوجود بغير وجود الشر معه . لأن الخير والشر ضدان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر . . . فكيف يتأتى للعدل معنى من المعاني بغير الأخطاء

والاساءات ؟ وما هو العدل إن لم يكن هو منع الظلم ؟ وماذا يفهم إنسان من معنى الشجاعة إلا أنها نقيض الجبن ؟ أو من معنى العفة إلا أنها نقيض الشراهة ؟ وأين محل الحكمة إن لم تكن هناك حماقة ؟ وما بال هؤلاء القوم في حماقتهم يطلبون أن يكون هناك حق ولا يكون هناك باطل ؟ وقل مثل ذلك في الخير والشر والراحة والتعب والسرور والألم . فان هذه الأشياء آخذ بعضها برقاب بعض كما قال أفلاطون . فان نزعت أحدها نزع معه قرينه لا محالة »

ويعلل الفيلسوف بعض الآلام بأنها عقوبة من الله ، أو أخذ من الجزء لاعطاء الكل ، وحرمان للفرد لاغداق الخير على المجموع ، ويقول إن زيوس المخلص المنعم مصدر العدل والنظام والسلام يتنزه عن فعل ما لا يحسن ولا يجوز ، ولكنه يصنع في الكون كما تصنع الدولة التي تضيق بسكانها . . فتبعث بفريق منهم إلى المستعمرات النائية أو إلى ميادين القتال .

ويجيز شريسبس وجود آلهة تتمثل في القوى الكونية دون الاله الأعظم زيوس . ولكنه يعتبرها من أهل الفناء ولا يعفيها من قضاء القيامة التي تشمل الموجودات في نهاية كل دورة كونية ، فان هذه الدورات تأتي على كل موجود غير الاله الباقي وهو مصدر النار ومعيدها إلى التركيب ليستخرج منها أجزاء كون جديد .



وتأتي مدرسة أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠) في الموضع الوسط بين مدرسة الرواقيين ومدرسة أثينا الكبرى : ونعني منها على الخصوص مذهب أرسطو الذي اشتهر بمذهب المشائين .

فكان أبيقور وتلاميذه يعظمون الآلهة كتعظيم الرواقيين ، وينسبون الاله والروح إلى مادة لطيفة كالأثير أو أرق من الأثير ، ولكنهم يخالفون الرواقيين في الايمان بالقيامة الالهية ويقولون إن الآلهة في رفيقها الأعلى سعيدة خالدة ، وإن السعيد الخالد لا يكرث نفسه بأمره ولا بأمر غيره ، ولكنهم يقيمون فوق الكون metakosmia في نعيم وفرح صاف مقيم ، لا يعرفون تعباً ولا يتعبون أحداً ، وإنما تجري الأمور عفو السجية بغير تقدير ولا حاجة إلى التقدير .

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة أبيقور ومدرسة زينون لها شأنها في التفكير

ولكن لا شأن لها في العقيدة . . لأنها لا تنقض فيها ولا تبرم ، وهي مدرسة الشكوكيين أو اللاأدريين ، فلا موضع لها في هذاالمقام .

***

هذه المذاهب كلها كان لها تأثير ملحوظ في تفكير المفكرين بعدها في المسائل الالهية ، فما من مذهب منها إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأي فيلسوف متأخر أو دخلت في رأيه على نحو من الأنحاء .

إلا أن الاجماع متفق على أن المدرسة الأثينية - مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو - هي أعظم مدارس الفلسفة بين الاغريق على التعميم . سواء منها ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده ، وسواء منها ما نشأ في آسيا الصغرى أو إيطاليا الجنوبية أو مدينة الاسكندرية .

وليس هذا التمييز مرتبطاً بضخامة الأثر في المسائل الالهية ، لأن فلسفة الرواقيين وفلسفة فيثاغوراس لا تقل أثراً في هذه المسائل عن مذاهب الفلسفة الأثينية . ولكنما ارتبط هذا التمييز « أولا » بعظمة الفلاسفة أنفسهم لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدراً وأرجحهم عقلا وأبرزهم عبقرية في شؤون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها ، وارتبط هذا التمييز ثانياً بمقياس المنطق الذي خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه في إقامة الحجةوفصل الحدود وتمحيص التعريفات. فاعتمد عليه أقطاب اللاهوت كما اعتمد عليه أقطاب العلم والفلسفة ، ولم يزل إلى هذه الأيام مرجعاً معولا عليه لمن يقبله على علاته ومن يتناوله ببعض التنقيح والتعقيب .

ورأس هذه المدرسة هو سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م .) أستاذ أفلاطون ، وأسبق القائلين في القدم برد العقيدة والعبادة إلى الضمير .

وقد كان سقراط من أصحاب الهواتف الخفية ، وكان يستمع إلى هاتف يخيل إليه أنه يلازمه ويوحي إليه وينفخ في روعه بما يلهمه الرشد والصواب .

ولكنه لم ينصرف إلى مباحثِ ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة وقواعد المعرفة والثقافة النفسية . فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء في مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت ، وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجسيد

والتركيب ، وكان يتكلم عن الألهة تارة وعن الاله تارة أخرى . إلا أنه ينزهها جميعاً عن تلك الخلائق البشرية التي تعزى إليها في قصص الرواة وأساطير الشعراء ، ويؤمن برعايتها للبشر وعكوفها على الخير والسعادة ، وينعى على الذين يحسبون العبادة قائمة على القرابين والضحايا وذبائح الماشية ، ولا يرى لانسان عبادة مقبولة إذا خلا من خلوص النية وصفاء الضمير .

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحذود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات ، وأن يجعلوا هذه الحدود أساساً للقياس وترتيب النتائج من المقدمات .

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها ، وكان أرسطو يتوخاها في تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية ، وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولى . فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير الجوامع والمقاربات .

***

وخلفه تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) فتبعه في مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية ، وتبع فيثاغوراس في العقائد الروحية ومزج الفلسفة بالرياضة والدين .

ولو لم يكن أفلاطون وثني البيئة لكان أرفع الالهيين تنزيهاً للوحدانية . ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة وتواتر المحسوسات ، فأدخل في عقيدته أرباباً وأنصاف أرباب لا محل لها في ديانات التوحيد ، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين .

فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان : طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهيولى « Hyle » .

والقدرة كلها من العقل المطلق ، والعجز كله من الهيولى .

وبين ذلك كائنات على درجات تعلو بمقدار ما تأخذ من العقل ، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيولى .

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب وبعضها أنصاف أرباب وبعضها

نفوس بشرية . وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة ليعلل بها ما في العالم من شر ونقص وألم . فان العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير والفضيلة . فهذه الأرباب الوسطى هي التي تولت الخلق لتوسطها بين الآله القادر والهيولى العاجزة ... . فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين .

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع . لأنها تتغير وتتلون وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال .

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره ، وفي العقل المجرد تستقر الموجودات « الصحائح » أو المثل كما سميت في الكتب العربية ، وهي كالعقل المجرد خالدة دائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد .

هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولى . فكل شجرة ـ مثلا ـ فيها صفة أو صفات ناقصة من نعوت الشجرية . فأين هي الشجرة التي لا نقص فيها ؟ هي في عقل الله منذ القدم . وكل ما تلبس بالمادة من خصائص الشجرية فهو محاكاة لذلك المثل الأعلى .

وبقاء هذه الموجودات هو أيضاً محاكاة لبقاء الله .

فبقاء الله بقاء أبدي لا أول له ولا آخر ولا تحول فيه ولا تقلب ، ولا تعرض له الزيادة ولا النقصان .

أما بقاء هذه الموجودات فهو بقاء في الزمان ، والزمان مخلوق من حركة الأفلاك ، فهو مقياس لبقاء المخلوقات وليس بمقياس لبقاء الخالق . وإنما شاء الله بجوده ورحمته أن يعطي الموجودات نصيبها من البقاء فأعطاها الزمان ، وهو محاكاة للأبد السرمدي الذي لا ابتداء له ولا انتهاء ، كما أن الموجودات المحسوسة محاكاة للموجودات المثالية التي يعقلها الله وتخرجها أنصاف الأرباب إلى حيز الوجود ، فتنقص لأن أنصاف الأرباب لا تعقلها كما يعقلها الله ، ولأن التلبس بالمادة يحيطها بالحدود وينضح عليها من عوامل الفساد .

والعقل البشري يعلو فيدرك الحقائق المجردة ، ويهبط فيدرك المحسوسات بالتجربة والمشاهدة ، ومن أمثلة الحقائق التي تدرك بغير تجربة حسية حقائق الرياضة العليا . فان الله مهندس ، وأحكامه هي الهندسة القائمة على نسب

الأعداد المجردة ، ومعرفتها معرفة عقلية يدركها الانسان بصفاء القريحة ، وربما كانت هذه النسب أو الأعداد مرادفة للمثل العليا أو للصحائح في فلسفة أفلاطون ، ولا سيما ما ذكره عنها في أيامه الأخيرة ، ورجع به إلى فيثاغوراس .

وقد رجع أفلاطون إلى فيثاغوراس في القول بتناسخ الأرواح وتجدد الآجال على حسب الحسنات والسيئات .

فالنفس البشرية إذا استلهمت القدرة من العقل الالهي تغلبت على عجز المادة والجسد وصعدت إلى معدنها الأول ، فخلصت إلى عالم البقاء الذي لا يشوبه فساد . . . ولكنها إذا رزحت بثقل المادة واستسلمت لعجزها ونسيت قدرتها على مكافحتها هبطت من جسد إلى جسد أحقر منه وأدنى . فكانت في جسم حيوان بعد أن كانت في جسم إنسان ، وانحدرت من حيوان كريم إلى حشرة لئيمة ، حتى تفيق من غشيتها وتستأنف في عالم العقل المجرد سيرتها الأولى .

فالهيولى مقاومة للعقل المجرد وليست موجودة بمشيئته من العدم . ولعل أفلاطون لم يحاول أن يردها إلى العدم ، أو يقول بوجودها من العدم ، لأنها كانت حقيقة واقعة في رأي سابقيه من فلاسفة اليونان ولأنها ساعدته على تعليل النقص والشر والألم . . . فوقف بها بين الكمال المطلق الذي ينبغي للاله الأعظم ، وبين عوارض القصور التي تقترن بغيره من الموجودات .

* * *

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم « أرسطو » فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعاً لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل ، ووضع للجدل معياره الذي سمي بعد ذلك بعلم المنطق ، وفصل بين الحدود فبالغ أحياناً في الفصل بينها ، ولكنه أقام القواعد الأولى على أساس صحيح .

والله عند أرسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول .

فلا بد لهذه المتحركات من محرك ، ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه ، وهكذا حتى ينتهي العقل إلى محرك بذاته ، أو محرك لا يتحرك . لأن العقل لا يقبل التسلسل في الماضي إلى غير نهاية .

وهذا المحرك الذي لا يتحرك لا بد أن يكون سرمداً لا أول له ولا آخر ، وأن يكون كاملا منزهاً عن النقص والتركيب والتعدد ، وأن يكون مستغنياً بوجوده

عن كل موجود .

وهذا المحرك الأول سابق للعالم في وجوده سبق العلة لا سبق الزمان . كما تسبق المقدمات نتائجها في العقل ولكنها لا تسبقها في الترتيب الزمني . لأن الزمان حركة العالم ، فهو لا يسبقه . أو كما قال « لا يخلق العالم في زمان » .

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذي يقارب اليقين . إلا أنه يقرر في كتاب « الجدل » أن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان .

وإجمال براهينه في هذه القضية أن إحداث العالم يستلزم تغييراً في إرادة الله والله منزه عن الغير . فهو إذا أحدث العالم فانما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان ، أو يحدثه لما هو أفضل ، أو يحدثه لما هو مفضول ، وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو في حق الله . فاذا حدث العالم وبقي الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث ، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا محل للزيادة على كماله ، وإذا أحدثه ليصبح مفضولا فذلك نقص يتنزه عنه الكمال .

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير - فوجود العالم ينبغي أن يكون قديماً كارادة الله ، لأن إرادة الله هي علة وجود العالم . وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج عنها ، فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته ، أو لتأخر الموجودات عن سببها الذي لا سبب لها غيره .

فالانسان يجوز أن يريد اليوم شيئاً ثم يتأخر إنجازه ، لنقص الوسيلة أو لعارض طارىء أو لعدول عن الارادة ، وكل ذلك ممتنع في حق الله .

وقد أفرط أرسطو في هذا القياس حتى قال إن الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها .

وإنما يعقل الله أفضل المعقولات ، وليس أفضل من ذاته . فهو يعقل ذاته ، وهو هو العاقل والعقل والمعقول . وذلك أفضل ما يكون .

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية ، فان الانسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات ، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم . وليس علم الله متوقفاً على ما عداه .

وكل صفة من صفات الله فهي تتعلق به ولا تتعلق بغيره ، وهي قائمة به ولا

تقوم على غيره ، ومن هذه الصفات الارادة والعلم كما تقدم ، ومنها الكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر صفات الكمال .

فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه .
ولكن العالم يريد الله ، لأنه متوقف عليه .

ويسأل السائل : إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن بعمل من أعمال المشيئة الالهية في الجملة والتفصيل ؟

وجواب أرسطو على هذا السؤ ال أنه يكون بسعي الناقص إلى طلب الكمال ، أو بسعي الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى . فالله أعطاها العقل ، والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول . فتتحرك وتعلو بالحركة ، أو تكسب في كل حركة صورة أرفع من صورتها ، وحظاً من الكمال أرفع من حظها ، تقربا إلى الصورة التي لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى . . . وهي الصورة السرمدية الكاملة : صورة الله .

***

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة في مذهب أرسطو فالصورة في مذهبه هي حقيقة الشيء وماهيته التي يقوم بها وجوده ، وليست هي شكله البادي للعين أو تمثاله الملموس باليدين .

فصورة العصفور هي حقيقته التي يكون بها عصفورياً ، ولا يكون غير ذلك من الطيور أو الأحياء على العموم .

وصورة الدرهم هي جوهره الذي يميزه من سائر قطع الفضة وسائر قطع النقد ويجعله درهما وتزول عنه « الدرهمية » إذا زال .

ولا يخلو موجود في العالم من الصورة .
فكل موجود فهو صورة ومادة أو « هيولى »
وتترقى الموجودات في شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة وقل نصيبها من الهيولى .

فالموجودات الخسيسة يوشك أن تكون هيولى محضاً خالية من كل صورة . فلا فرق بين جزء وجزء ولا بين فرد وآخر من الجنس نفسه .

وكلما ارتقت في سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة المميزة وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة . وربما أصبحت صورة جسم مادة لجسم آخر . كالورق الذي هو صورة مميزة لبعض الموجودات وهو في الوقت نفسه مادة للكتاب .

وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله ، لأنه صورة محض لا تشوبه المادة ، ومعنى مجرد لا يقوم في جسد .

وأخس الموجودات جميعاً هو الهيولى ، وهي لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور ، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهي وجود بالقوة أي وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال في انتظار التحقيق .

والحركة هي التي تحققه .
والحركة هي التي ترتقي به من صورة إلى صورة .

ولما كان الله هو المحرك الأول كما تقدم فهو موجد العالم على هذا الاعتبار ، وهو قبلته التي يرتقي إليها . . . شوقاً إلى مصدره منها .

وهذه هي الصلة كلها بين الله والعالم : فلا ينسب إلى الله في مذهب أرسطو أنه يهتم بالعالم أو يفكر فيه ، لأنه تفكير فيما دونه أو تفكير لا يليق بكماله . ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول ، وهو ذاته دون سواها .

وهذا هو الخطأ الذي جاء من الغلو في مذهب أرسطو : تناوله الحكماء الدينيون فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التي تأدى إليها أرسطو من مقدماته . فقالوا : إن الله لا يعقل إلا أشرف معقول . نعم لا جدال في ذلك . . . ولكن أشرف معقول هو المعقول الذي يتحقق به كمال صفاته من القدرة والعلم والرحمة والجود . وإنما يتحقق جوده بايجاد المخلوقات ، ويتحقق علمه بنفي الجهل بها ، وتتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها . أما كيف يكون ذلك فالبحث فيه هو علة الخطأ في جميع تلك الفروض والأقيسة . لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه ، فليس كمثله شيء ، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض .

ويقول أرسطو بوجود الروح ولكنه لا يقول ببقاء الروح الفردية بعدالموت ، فالروح من عالم العقل والعقل واحد في جميع الأفراد ، وهم إذا اختلفوا بالأذواق الجسدية لم يختلفوا بالمدركات العقلية . فلا اختلاف بين إنسانين في

إدراك الحقائق المجردة كالرياضة والمنطق وما جرى مجراها ، ومؤدى هذا عند أرسطو أن المعقل المجرد لا فردية فيه ، وأن الروح تعود إلى العقل العام بعد فراقها للجسد . فلا فردية لها بعد الموت ، ولكنها لا تفنى ولا تقبل الفناء .

* * *

ذلك أوجز تلخيص مستطاع لمذاهب المدرسة الأثينية في الحكمة الالهية . وقد توخينا فيه ما يكفي لتقدير خطوتها في هذه المرحلة الانسانية الخالدة ، فليس يدخل في موضوع هذا الكتاب تلخيص آرائها في غير فكرة الايمان بالله .

ولعلنا نقدر هذه الخطوة حق قدرها إذا قلنا إن المدرسة الأثينية عرضت على الفهم ما أخذته من إيمان الأولين . فنقلت البناء من أساس الايمان إلى أساس البحث والقياس ، وإن موقفها من المادة كان كموقف التسليم « بالأمر الواقع » كما يقولون في لغة السياسة . لأنها لم تقل بقدم العالم إنكاراً لوجود العقل المستقل كما أنكره الماديون في العصور التالية ، ولكنها قالت بقدم العالم رأياً لأنها وجدته ماثلا أمامها حساً ، فلم تستطع أن تقاوم الحس في الماضي كما لم تستطع أن تقاومه في الحال .

المسيحية

لما ولد السيد المسيح عليه السلام ـ والأرجح انه ولد قبل التاريخ المشهور بأربع سنوات ـ كان كل ما في الشرق ينبىء برسالة مرتقبة واعتقاد جديد .

كان اليهود يترقبون المسيح المنتظر على رأس الألف الخامسة للخليقة ، وهي عندهم مبدأ التقويم . لأن الاعتقاد العام كما قدمنا في تاريخ فارس وما بين النهرين كان يتجه الى انتظار الخلاص في مطلع كل الف سنة على يد رسول من السماء .

فجاش الأردن وما حوله بدعوة يحيى بن زكريا او يوحنا المغتسل المشهور بالمعمدان . وراح هذا النبي يدعوهم الى التوبة والاغتسال من الذنوب ، ويرمز الى التطهر من الدنس بالتطهر في بحر الأردن على يديه ، ويبشرهم او ينذرهم بقرب « ملكوت الله » أو ملكوت السماء . وهو الملكوت الموعود منذ قرون .

وكان اليهود قد فهموا « ملكوت الله » على معنى غير الذي فهموه وتوارثوه من ايام السبي وزوال مملكة داود وسليمان .

فقد كانوا ينتظرون ملكا « مسيحا » من قبيل ملوكهم الذين كانوا يمسحونهم بالزيت المقدس ويسمونهم من اجل ذلك بمسحاء الرب او المسحاء .

وكانوا يترقبون رجعة الدولة على يد فاتح ظافر من ابناء داود يجرد الكتائب ويجتاح القلاع والدساكر ، ويقمع اعداءهم بالنار والحديد .

وتجدد رجاؤهم في مسيح من هذا القبيل بعد سقوط اعدائهم الأقوياء وذهاب

دولة البابليين والمصريين . فلما تطاول الزمن ووقعت بلادهم في قبضة الدولة الرومانية ـ وهي في قوتها وعجز اليهود عن مقاومتها لا تقل عن الدولتين الذاهبتين ـ يئسوا من الخلاص على أيدي الفاتحين الظافرين وتحولوا الى الرجاء في قيام مسيح غير مسحاء العروش والتيجان . فترقبوه مسيحا في عالم الروح ، وعلم الصالحون منهم ان الخلاص المنتظر انما هو خلاص النفوس والضمائر بالتوبة والتطهير .

وكان أنبياؤهم قد بشروا بذلك المسيح قبل عصر الميلاد ببضعة قرون ، فاذا هم يتدرجون من وصفه بالقوة والبأس الى وصفه بالرحمة والحنان ، ويتمثلونه وديعا رضيا يتجافى صهوات الخيل ويمتطي في موكبه حمارا ابن أتان .

هذا في نطاق الديانة الاسرائيلية .

اما في نطاق البحث والحكمة فان الفلسفة كانت في ذلك العصر قد اوفت على غايتها ، وأطلعت اعظم اعلامها واكبر مدارسها . وشاعت في البلاد الفينيقية على الخصوص . . . لأن هذه البلاد كانت منشأ الرواقيين السابقين وكانت على اتصال دائم بآسيا الصغرى من جهة وبالاسكندرية من جهة اخرى ، وهي يومئذ قبلة الفلاسفة والحكماء .

ومن هؤلاء الفلاسفة من بشر بالكلمة الالهية وقال ان هذه الكلمة ـ ويعني بها العقل الالهي ـ هي مبعث كل حركة ومصدر كل وجود .

ومنهم من قال ان الحب هو اصل جميع الموجودات ومساك جميع الأكوان ، ومنهم من وعظ بالنسك والعفة واوصى بالشفقة على الانسان والحيوان وحرم ذبحه وزعم له روحا كانت تعقل في حين مضى وستعود الى العقل بعد حين .

وليس ادل على تهيؤ الجو للرسالة الجديدة من التمهيد لها في نطاق الفلسفة ونطاق الديانة في وقت واحد .

فكانت دعوة « يوحنا المعمدان » تقابلها دعوة فيلون الفيلسوف الالهي الذي ولد بالأسكندرية قبل مولد السيد المسيح بنحو عشرين سنة ، وكان فيلون يجمع حكمة العصر من جميع اطرافها ، لانه كان يهوديا محيطا بثقافة قومه وفيلسوفا محيطا بمذاهب الفلسفة اليونانية . ووطنيا مصريا محيطا بالحكمة الدينية التي نبعت من معين التاريخ المصري القديم وامتزجت بالعقائد السرية الاخرى في

بلاد الرومـان واليونـان وآسيا الصغـرى ، واهمهـا عقيدة ايزيس وعقيدة اوزيريس سرابيس التي تأسست بالاسكندرية وتفرعت في اثينا وبومبي وروما وبعض الموانىء الآسيوية ، وكانت لهذه الديانة مراسم خفية يترقى فيها المريد على أيدي الكهان والرؤساء في المحاريب السرية ، واول هذه المراسـم صلاة القبول ـ التطهير ـ او هي صلاة البعث التي يتقدم اليها المريد.كأنه ميت بالروح يطلب الحياة بالروح او يطلب الخلاص من أرهاق الجسد وخبائث الشهوات ، ويعتبر بعدها من الواصلين الى حظيرة الرضوان .

وكان لتفسير هذه الرموز اثر في تفسير فيلـون لرمـوز الديانـة الاسرائيلية ، فتجاور النصوص والمراسم الى ما وراءها من الدلالات الروحية كما تكشفت له على اضواء الفلسفة اليونانية ، ووصـل من ثم الى الايمـان بالعقـل الالهـي او الكلمة Logos كأنها « ذات » لها صفات الذات الالهية .

بل وجد من وعاظ بني اسرائيل انفسهم قبيل عصر المسيح من مزج الاقاويل اليونانية بالعقيدة الاسرائيلية . فكان اصحاب الرؤى في كتب اخنوخ يعلمون تلاميذهم ان الحكمة خلقت الانسان من سبعة عناصر ، فخلقت اللحـم من التراب والدم من الندى والبصر من نور الشمس والعظام من الحجارة والذكاء من السحب والملائكة ، والعروق من العشب والروح من انفاس الله ، وان خلق الارواح سابق لخلق الدنيا بأرضها وسمائها ، لانها عنصر خالد لا يزول .

* * *

في هذا الجو المتطلع الى الرسالة الروحية ولـد السيد المسيح صلـوات اللـه عليه . وكان يستمع العظات من يوحنا المعمدان ويتقبل « العمادة » من يديه . فلما قتل يوحنا لم يرهبه مصرعه الأليم ، ونهض بأمانة الدعـوة بعـده في بلاد الجليل ثم في بيت المقدس ، وفي الهيكل الأكبر معقل الاحبار والكهان وعاصمة « الدولة الدينية » في بني اسرائيل .

وكانت بشارته اعظم فتح في عالم الروح . لانها نقلت العبادة من المظاهـر والمراسم الى الحقائق الابدية ، او نقلتها من عالم الحس الى عالم الضمير .

فلم ينتظر ملكوت الله في حادث من الحوادث الدنيوية الكبرى او الصغرى . بل علم الناس ان ملكوت الله قائم في ضمائرهم وموجود في كل حقبة وكل مكان : « ولا يأتي على موعد مرتقب . ولا يقولون هو ذا هنا او هو ذا هناك . لان ملكوت الله فيكم » .

ولم يشهد التاريخ قبل السيد المسيح رسولا رفع الضمير الانساني كما رفعه ، ورد اليه العقيدة كلها كما ردها اليه .

فقد جعله كفؤاً للعالم باسره بل يزيد عليه . لأن من ربح العالم وفقد ضميره فهو مغبون في هذه الصفقة الخاسرة . « وماذا ينفع الانسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ، وماذا يعطي الانسان فداء عن نفسه ؟ » .

والطهر كل الطهر في نقاء الضمير . فمناط الخير كله فيه ومرجع اليقين كله اليه : « فليس شيء من خارج الانسان يدنسه . بل ما يخرج من الانسان هو الذي يدنس الانسان » .

وهناك حياته وبقاؤه : « فليس حياته من أمواله . . » .

وهناك قوامه وطعامه : « فليس بالخبز وحده يحيا . . بل بكل كلمة من كلمات الله . . » . . . و« الحياة افضل من الطعام » .

وكان ينعى على القراء والعاكفين على التلاوات ومراسم العبادة فرط الولع بظواهر الافعال دون حقائق الايمان ، ويقول لهم : « نقوا الكأس من داخلها » فظاهرها لا يضير ما فيها .

وكان ينكر كل ما يراد به الظاهر ولا ينبعث من أعماق الوجدان . فلا احسان عنده لمن يتراءى بالاحسان ، لانه تاجر اخذ ربحه فلا حق له عند الله : « احترزوا من صدقة تصنعونها امام الناس . والا فلا اجر لكم عند ابيكم الذي في السموات . واذا بذلت الصدقة فلا تنفخ امامك بالأبواق كما يفعل المراؤون تفاخرا بين الناس . . فالحق اقول لكم انهم قد استوفوا اجرهم . . فلا تعرف شمالك ما تفعل يمينك . . فأبوك الذي يراك في الخفاء يجزيك في العلانية » .

وكل شيء في عالم الحس ينقاد لقوة الضمير : « فلو كان لكم ايمان كحبة خردل لأمرتم هذه الشجرة ان تخرج من منبتها وتنغرس في ماء البحر فتطيع » .

وعلى تبشيره بالرحمة والمحبة لم يكن ينكص عن الثورة في عالم الروح . لأنها هي الثورة التي تستحق ان تثار : « جئت لألقي نارا فماذا علي لو اضطرمت النار ؟ » .

فجانب الضمير هو الجانب الذي توجهت اليه رسالة السيد المسيح . ورعاية الله لزوج الانسان هي الملاذ الذي رأى الناس منصرفين عنه فعاد بهم اليه .

وكانوا يؤمنون بالله الخالق وبالله الذي ينزل عليهم الشرائع ويحاسبهم على الطاعة والعصيان ، ولكنهم نسوا رعاية الله ولم يريدوا ان يحبوه كما ارادوا ان يطيعوه . فعلمهم ان الله محبة وان اقرب الناس الى الله من احب الله واحب خلق الله ، ومنهم المطرودون والعصاة ، ولا يستحق غفرانه من لم يتعلم كيف يغفر للمسيئين اليه : « . . . ان أخطأ اليك اخوك فوبخه ، وان تاب فاغفر له ، وان اخطأ اليك سبعا في اليوم وتاب اليك سبعا في اليوم ، فاقبل توبته واغفر له » .

وقد وجد عند بني اسرائيل كفاية وفوق الكفاية من كلامهم عن اله الشرائع واله الخلق واله هذا الشعب من الشعوب دون سائر بني الانسان . فذكرهم بالله الذي يرعاهم فوق رعاية الاب الرحيم ، وعليهم ان يثقوا به فوق الثقة بسعيهم في طلب المال والحيلة في تحصيل المعاش : « اليست الحياة افضل من الطعام والجسد افضل من اللباس ؟ انظروا الى طيور السماء انها لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن ، وابوكم السماوي يقوتها . . الستم انتم احرى بالتفضيل عليها ؟ من منكم اذا اهتم يقدر ان يزيد على قامته ذراعا واحدة ؟ . . تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو وهي لا تتعب ولا تغزل وسليمان في كل مجده لا يلبس كواحدة فيها ، فان كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غدا في التنور يلبسه الله ذلك اللباس افليس احرى ان يلبسكم انتم يا قليلي الايمان ؟! » .

وعلى هذا الوجه ينبغي ان يفهم قول السيد المسيح حين قال : « ما جئت لانقض الناموس بل لاكمله » وحين جاؤوه بالزانية فقال لهم : « من لم يخطىء منكم فليرمها بحجر » . فانه لم يأت بالغاء الشريعة ولا باسقاط الجزاء . ولكنه نقل الايمان بالله من الحرف الى المعنى ، ومن القشور الى اللباب ، ومن ظواهر الرياء الى حقائق الخير الذي لا رقابة عليه لغير الضمير . ورأى عند اليهود ما هو حسبهم من شرائع الانبياء وشرائع الرومان فقال لهم اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وذكرهم بجانب الرحمة والاحسان وقد نسوه ، ولم يذكروا غير جانب الغضب والقصاص .

وقد اشار السيد المسيح الى نفسه بتعريفات كثيرة رواها عنه كتاب الاناجيل فكان اذا تكلم عن نفسه قال : « انا ابن الانسان » او « انا نور العالم » او « انا خبز الحياة » او « انا الطريق والحق والحياة » او « انا القيامة والحياة » او « انا

الراعي الصالح ، وانا المعلم والسيد » او انا الكرمة الحقيقية . . . ولم يذكر نفسه باسم المسيح ولكنه بارك الحواري بطرس حين سماه به ، وقال له انه اهتدى الى حقيقته بنفحة من نفحات الروح .

ولم تكتب هذه الاناجيل في عصر السيد المسيح بل بعد عصره بجيلين ، ولكن مواضع الاتفاق فيها تدل على رسالة واحدة صدرت من وحي واحد ، ويؤكد لنا وحدة هذه الرسالة ان فكرة الله فيها لا تشبهها فكرة اخرى في ديانات ذلك العصر الكتابية او غير الكتابية . فقد كانت هناك ديانات طافحة بالشعائر الخفية والمراسم التقليدية ، وكانت هناك ديانات تفهم العلاقة بين الله والانسان كانها ضرب من علاقة الحاكم بالمحكوم او الصانع بالمصنوع او العلة بالمعلول ، ولكن الفكرة المسيحية التي قررتها الاقوال المتفقة في الاناجيل تتميز كل التميز عن مجمل الافكار الاسرائيلية او الافكار الهندية والمجوسية او افكار المؤمنين بعقائد الفلسفة او العقائد السرية . فالعلاقة بين الانسان وخالقه في بشارة السيد المسيح هي العلاقة بين الروح ومصدرها وبين الحياة وينبوعها ، بين المكفول وكافله ، وبين الرعية وراعيها ، ولم تتفق هذه الصفة في ديانة واحدة من ديانات ذلك العصر كما اتفقت في الديانة المسيحية ، وهي في رأينا علامة جوهرية لا تقل في قوتها عن اسانيد التاريخ التي تبطل شكوك المترددين في وجود السيد المسيح .

وانما طرأت الشبهة على أذهان اولئك المترددين من تماثل بعض الشعائر على النحو الذي اجملناه في نقدنا لكتاب اميل لدفج عن السيد المسيح حيث نقول : « ان الذي يرددونه اكثر من سواه ان كل شعيرة في المسيحية قد كانت معروفة في ديانات كثيرة سبقتها ، حتى تاريخ الميلاد وتاريخ الآلام قبل الصليب . . فاليوم الخامس والعشرون من شهر ديسمبر الذي يحتفل فيه بمولد المسيح كان هو يوم الاحتفال بمولد الشمس في العبادة المثرية . اذ كان الأقدمون يخطئون في الحساب الفلكي الى عهد جوليان ، فيعتبرون هذا اليوم مبدأ الانقلاب الشمسي بدلا من اليوم الحادي والعشرين في الحساب الحديث ، وقد اعترضت الكنيسة الشرقية على اختيار اليوم الخامس والعشرين لهذا السبب وفضلت ان تختار لعيد الميلاد اليوم السادس من شهر يناير الذي « تعمد » فيه السيد المسيح . على ان هذا اليوم ايضا كان عيد الاله ديونيسيس عند اليونان وبعض سكان آسيا الصغرى ، وكان قبل ذلك عيد أوزيريس عند المصريين ، ولا يزال متخلفا في

العادات المصرية الى اليوم . ففي اليوم الحادي عشر من شهر طوبة ـ وكان يوافق السادس من شهر يناير في التاريخ القديم ـ كان المصريون يحتفلون بعيد إلههم القديم ولا يزالون يحتفلون به في عصرنا هذا باسم عيد الغطاس . وقد اتخذت المسيحية اليوم الخامس والعشرين من شهر مارس تذكارا لآلام السيد المسيح قبل الصلب . وهذا هو الموعد نفسه الذي اتخذه الرومان قبل المسيح لتذكار آلام الاله اتيس اله الرعاة المولود من نانا العذراء بغير ملامسة بشرية ، والذي جب نفسه في هذا الموعد ونزف دمه في جذور شجرة الصنوبر المقدسة .

« وقد كان اسم العذراء مريم بصيغه المختلفة اسما مختارا لأمهات كثير من الآلهة وللقديسين مثل أدونيس ابن ميرة وهرمز ابن مايا وفيروش ابن مريانا وموسى ابن مريم وبوذا ابن مايا وكرشنا ابن مارتالا ، وهكذا بحيث يظن ان هذا الاسم شائع لا يدل على ذات معينة .

« ومما يجري في هذا المجرى ان تماثيل ايزيس وهي تحمل ابنها حوريس كانت رمزا في الكنائس الاولى للعذراء مريم وابنها المسيح . ولما كانت ايزيس الهة البحر وكان اسمها عند الرومان كوكب البحر اي ستيلا ماريس Stella Maris فليس يبعد ان يكون لهذا الشبه علاقة بالتشابه في الأسماء . وقد رويت روايات كثيرة عن الآلهة والأبطال المولودين من الأمهات العذراوات قبل المسيح . فكان بعض الفرس يعتقدون ان زرادشت ولد من ام عذراء . وكذلك كان الرومان يعتقدون في أتيس والمصريون يعتقدون في رع والصينيون يعتقدون في فوهى ولاو . وقال فلوطرخس في رسالته عن إيزيس وأوزيريس ان الحمل يحصل في هذه الأحوال من الأذن وهو ما يفسر صورة العذراء في القرون الوسطى . اذ كانوا يرسمونها وشعاع من النور يتجه الى احدى اذنيها . وقال ترتوليان ان شعاعا سماويا هبط على العذراء فحملت بالسيد المسيح . اما التفكير بالموت فكثير في قصص الديانات القديمة ، واقربه الى مواطن المسيحية عبادة تموز الذي كانوا يحتفلون بموته وبعثه في أنطاكية ، وسرت عادة البكاء عليه الى النساء اليهوديات فكن يندبنه على باب الهيكل وانبهن على ذلك النبي حزقيال . . وجاء في التلمود ان رجلا يسمى يسوع قتل وعلق على شجرة قبل الميلاد بمائة سنة .

« والعشاء الرباني كان معروفا في عبادة مترا على الطريقة التي عرف بها في المسيحية ، بل الخبز الذي يتناوله عباد مترا في ذلك العشاء يصنع على شكل

الصليب . . وقد اسف جوستن مارتر في سنة ١٤٠ لهذه المشابهة وعدها مكيدة شيطانية لتضليل المؤمنين .

« والمعجزة الاولى للمسيح وهي تحويل الماء خمرا معروفة في عبادة ديونيس اله الخمر واله الشمس . ومن حيواناته المقدسة الحمل والحمار ، وعلى الحمار كان ركوبه حتى قيل انه كان له حماران فجعلهما نجمين في السماء . وبهذا الرمز يرمز البابليون الى مدار السرطان . . فالخلط بين المسيح وديونيسس في ركوب الاتان وتحويل الماء موضع نظر . ومثله الخلط بينهما في المذود الذي وضعا فيه عند الولادة كما جاء في انجيل لوقا حيث قال : « وفي تلك الأيام صدر امر من اوغسطس قيصر بان يكتتب كل المسكونة . وهذا الاكتتاب الاول جرى اذ كان كيرينيوس والي سورية فذهب الجميع ليكتتبوا كل واحد الى مدينته فصعد يوسف ايضا من الجليل من مدينته الناصرة الى اليهودية الى مدينة داود التي تدعى بيت لحم لكونه من بيت داود وعشيرته ليكتتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حبلى . وبينما هما هناك تمت ايامها لتلد فولدت ابنها البكر وقمطته وأضجعته في المذود . اذ لم يكن لها موضع في المنزل » . اما الاحصاء في هذا التاريخ فلم يرد له اي ذكر في تراجم اوغسطس ولم تجر العادة قط في دولة الرومان ان يكلف الناس السفر من بلادهم الى البلاد التي عاش فيها اجدادهم الاسبقون ليكتبوا اسماءهم هناك . فالرواية مستهدفة للملاحظة من عدة جهات .

« ولم يتفق على المكان الذي ولد فيه المسيح كما لم يتفق على الزمان الذي ولد فيه . فمن قائل انه ولد في الناصرة ، ومن قائل انه ولد في بيت لحم . والذين يقولون انه ولد في بيت لحم يذهبون الى هذا القول لتأييد النبوءة التي تنبىء بظهور المسيح من نسل داود : وهو في بيت لحم لا في الناصرة . وجاء في انجيل متى ان يوسف النجار رأى في المنام ان هيرود الطاغية سيقتل كل طفل يولد في بيت لحم لذلك العام . مع ان هيرود مات في السنة الرابعة قبل الميلاد . ومع ان يوسفيوس المؤرخ لم يذكر خبر هذه المذبحة فيما احصاه لهيرود من الآثام . وقد سبقت روايات كهذه عن النمرود وفرعون مصر وغيرهما من الأمراء الذين انذرتهم النبوءات بظهور أعدائهم قبل مولدهم . فهي روايات لا تدل على شيء يعتمد على التاريخ ولم تكتب هي ولا كتب غيرها مما ورد في الأناجيل الا بعد عهد المسيح بعشرات السنين . اما الذين عاصروه او قاربوه غير التلاميذ فلم يذكروا عنه شيئا ولم يدونوا له خبرا . حتى عجب فوتيوس بطريق

االقسطنطينية حين قرأ في القرن التاسع تاريخ جستس الطبري المكتوب بعد المسيح ببضع سنوات فوجده غفلا من ذكره . وهو مولود حيث ولد المسيح في الجليل . . ولم يشر بليني الاكبر بكلمة واحدة الى الخوارق التي نسبت اليه ، وهو كثير العناية بجمع الخوارق في تاريخه الطبيعي المؤلف بعد المسيح بثلاثين او اربعين سنة . وثبت ان النسخ الصحيحة من تاريخ يوسفيوس المنتهي بالسنة الثالثة والتسعين بعد الميلاد خلو من الفقرتين المشار فيهما الى المسيح على عجل واقتضاب . وان هاتين الفقرتين مدسوستان على بعض النسخ في القرون الوسطى ، ويقال مثل ذلك في كتب اخرى وردت فيها مثل هذه الاشارات المبهمة بصيغة لا تثبت على المضاهاة والتمحيص » .

وقد جمعنا فيما تقدم جميع الملاحظات التي اوردها المتشككون في وجود السيد المسيح ، وهي جديرة بالتمحيص لأنها وثيقة الصلة بأسانيد المقارنة بين الأديان ، ويتوقف على تقرير قيمتها تقويم الكثرة الغالبة من تلك المقارنات .

واول ما نرى ان اصحاب هذه الملاحظات قد نسوه واغفلوه ولم يقدروا قيمته. ان السيد المسيح هو صاحب الدين الذي كان اكثر الأديان نعيا على ظواهر المراسم والشعائر والنصوص . فمن الغريب ان يجعلوا تشابه المراسم والشعائر والنصوص مبطلا لوجود من انكرها واقام دعوته الكبرى على انكارها .

واغرب من هذا ان يتخذوا تشابه المراسم والأخبار دليلا على تلفيق تاريخ السيد المسيح . . مع ان التواريخ جميعا حافلة باسماء الأبطال المحققين الذين نسب اليهم كل عمل من نوع اعمالهم وكل خليقة من نوع خلائقهم . فاذا اشتهروا بالشجاعة رويت عنهم كل اخبار الشجعان ما ثبت منها لهم وما لم يثبت منها الا لغيرهم . واذا اشتهروا بالفكاهة نسبت اليهم فكاهات المعروفين والمجهولين ولا تزال تنسب اليهم على مر السنين وهكذا يصنع الرواة باخبار كل مشهور سواء كانت شهرته بالمحمود او بالمذموم من الصفات .

فاذا اختلطت الروايات في اخبار المسيح فليس في هذا الاختلاط بدع ولا دليل قاطع على الانكار . وقد قلنا في تعليقنا على تلك الملاحظات انه « لو كان اختلاط الرموز والشعائر من موجبات الشك في ظهور الرسل لوجب ان نشك في وجود النبي عليه السلام لما في الاسلام من شعائر الحج التي احياها على سنن العرب قبله ، ولوجب ان نشك في وجود علي بن ابي طالب لما احاط به من اساطير

بعض المذاهب الغالية . . وفي مقدمتها انتظار الامام او المهدي او المسيح . وهي عقيدة تتشابه فيها تلك المذاهب المسيحية والاسرائيلية ووثنية المجوس ».

ومما فات اصحاب الملاحظات المتقدمة ان آباء الكنائس الاولى لم يحتفلوا بتلك الأعياد وهم يجهلون تواريخها . ولكنهم بدأوا بالاحتفال بها لاعتبارهم ان اكرام السيد المسيح فيها اجدر بالمسيحيين من اكرام الشمس والكواكب وسائر الأرباب الوثنية . وكانوا يرون اتباع الكنيسة يندفعون الى محافل الوثنيين في تلك الايام فيصرفونهم عنها باحياء المحافل التي تقابلها وتمجيد السيد المسيح فيها بديلا من تمجيد الأوثان . وعلى هذه السنة خصصوا يوم الأحد للعبادة لانه كان يوم الشمس في ديانة عبادها الأقدمين . واسم هذا اليوم بالانجليزية Sun-day يدل على بقايا ذلك الدين المهجور .

وأقطع من هذا في استضعاف تلك الملاحظات ـ ان روح المسيحية في ادراك فكرة الله ـ هي روح متناسقة تشف عن جوهر واحد لا يشبهه ادراك فكرة الله في عبادة من تلك العبادات .

فالايمان بالله على تلك الصفة فتح جديد لرسالة السيد المسيح لم يسبقه اليها في اجتماع مقوماتها رسول من الكتابيين ولا غير الكتابيين ، ولم تكن اجزاء مقتبسة من هنا وهناك . بل كانت كلا متجانسا من وحي واحد وطبيعة واحدة ، وان وجدت هذه الاجزاء متفرقة هنا وهناك قبل ذاك .

الاسلام

مضى على مولد السيد المسيح نحو ستة قرون قبل ظهور الاسلام . تشعبت في خلالها المذاهب المسيحية بين قائل بطبيعة واحدة للسيد المسيح وقائل بطبيعتين اثنتين : هما الانسانية والالهية ، وبين مؤله للسيدة مريم ومنكر لهذا التأليه ، وبين مفسر لبنوة السيد المسيح بأنه ابن الله ولكنها بنوة على المجاز بمعنى القرب والايثار على سائر المخلوقات ، وقائل بان السيد المسيح هو ابن الله على الحقيقة التي يفهمها المؤمن على نحو يليق بالذات الالهية .

وتسربت هذه المذاهب جميعا الى الجزيرة العربية مقرونة بالبراهين الجدلية التي يستدل بها كل فريق على صحة تفسيره وبطلان تفسير معارضيه ، وكان كثير من تلك البراهين مستمدا من المنطق ومذاهب حكماء اليونان ، فان اوريجين ونسطور وآريوس اصحاب الآراء الفلسفية واللاهوتية التي جاءت بها الفرق المختلفة كانوا من المطلعين على الفلسفة الاغريقية والملمين على التخصيص بآراء هيرقليطس وافلاطون وارسطو وزينون .

وقد عرف العرب أطرافا من هذه المذاهب بعد هجرة المهاجرين منهم الى العراق وسورية وفلسطين . كما عرفوها بعد هجرة المهاجرين الى بلادهم من رهبان تلك الأمم وتجارها وسائحيها ، وهم غير قليلين .

وتسربت مذاهب اليهودية قبل ذلك الى انحاء الجزيرة العربية ، ولم تزل تتسرب اليها بعد ظهور المسيحية واحتكاك اليهود بالنصارى في جوانب الدولة الرومانية ، وكانت لليهود مذاهب في الدين تمتزج بالفلسفة حينا وبالتأويلات

اللاهوتية حينا آخر ، على مثال الامتزاج بين مذاهب المسيحية واقوال الفلاسفة واللاهوتيين..

وكانت جزيرة العرب على اتصال لا ينقطع بالفرس ومن جاورهم من امم المشرق ولا سيما في بلاد البحرين وبلاد اليمن على الشواطىء وفي داخل الصحراء العامرة ، فنقل الفرس الى تلك الاصقاع هياكل النار وعبادة الكواكب وغيرها من بقايا الديانة المجوسية .

ولم يتلق العرب النصرانية من مصدر واحد او من مصدر الشمال دون غيره . فقد كانت للحبشة نصرانية ممزوجة بالوثنية التي تخلفت من عقائدها الاولى ، وكان يهود الحبشة على شيء من الوثنية يختلط بعقائد المجوس وعقائد الاحباش والعرب الأقدمين .

ودان قليل من العرب بهذه الديانات على اوضاعها الكثيرة التي ينـدر فيها الايمان بالوحدانية الخالصة وعقيدة التنزيه والتجريد . اما الاكثرون منهم فكانوا يعبدون الأسلاف في صور الاصنام او الحجارة المقدسة . وكانوا يحافظون على هذه العبادة السلفية كدأب القبائل جميعا في المحافظة على كل تراث من الأسلاف ولكنهم كانوا يعرفون « الله » ويقولون انهم يعبدون الاصنام ليتقربوا بها الى الله .

فلما ظهر الاسلام في الجزيرة العربية كان عليه ان يصحح أفكاراً كثيرة لا فكرة واحدة عن الذات الالهية ، وكان عليه ان يجرد الفكرة الالهية من اخلاط شتى من بقايا العبادات الاولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات الكتابية .

فاذا كانت رسالة المسيحية انها اول دين اقام العبادة على « الضمير الانساني » وبشر الناس برحمة السماء ـ فرسالة الاسلام التي لا التباس فيها انها اول دين تمم الفكرة الالهية وصححها مما عرض لها في اطوار الديانات الغابرة .

فالفكرة الالهية في الاسلام « فكرة تامة » لا يتغلب فيها جانب على جانب ، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة ، ولا تجعل لله مثيلا في الحس ولا في الضمير . بل له « المثل الاعلى » وليس كمثله شيء .

فالله وحده « لا شريك له » . . « ولم يكن له شركاء في الملك » . . . « فتعالى الله عما يشركون » . . « وسبحانه عما يشركون » .

والمسلمون هم الذين يقولون : « ما كان لنا ان نشرك بالله » . . « ولن نشرك بربنا احدا » .

ويرفض الاسلام الاصنام على كل وضع من اوضاع التمثيل او الرمز او التقريب .

ولله المثل الاعلى من صفات الكمال جمعاء ، وله الاسماء الحسنى . فلا تغلب فيه صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة والمحبة . ولا تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة على صفات القوة والقدرة . فهو قادر على كل شيء وهو عزيز ذو انتقام ، وهو كذلك رحمن رحيم وغفور كريم . . قد وسعت رحمته كل شيء ، و« يختص برحمته من يشاء » .

وهو الخلاق دون غيره و« هل من خالق غير الله ؟» .

فليس الاله في الاسلام مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفي ، ولكن « الله خالق كل شيء » . . و« خلق كل شيء فقدره »و« انه يبدأ الخلق ثم يعيده » . . . « وهو بكل خلق عليم » .

ومن صفات الله في الاسلام ما يعتبر ردا على « فكرة الله » في الفلسفة الأرسطية كما يعتبر ردا على اصحاب التأويل في الأديان الكتابية وغير الكتابية .

فالله عند ارسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ، ويتنزه عن الارادة لأن الارادة طلب في رأيه والله كمال لا يطلب شيئا غير ذاته ، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية ، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة . . لأن الخلق احرى ان يطلب الكمال بالسعي اليه .

ولكن الله في الاسلام « عالم الغيب والشهادة » . . و« لا يعزب عنه مثقال ذرة » وهو بكل خلق عليم « وما كنا عن الخلق غافلين » . . « وسع كل شيء علما » . . « الا له الخلق والأمر » . . « عليم بما في الصدور » .

وهو كذلك مريد وفعال لما يريد . « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان » . وفي هذه الآية رد على يهود العرب بمناسبة خاصة تتعلق بالزكاة والصدقات كما جاء في اقوال بعض المفسرين ، ولكنها ترد على كل من يغلون ارادة الله على وجه من الوجوه . ولا يبعد ان يكون في يهود الجزيرة من يشير الى رواية من روايات الفلسفة الأرسطية بذلك المقال .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الخلاف بين الأديان المتعددة ، فجاء فيه من سورة الحج « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والـذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد » وأشار إلى الدهريين فجاء فيه من سورة الأنعام : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » وجاء فيه من سورة الجاثية : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الـدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » .

فكانت فكرة الله في الاسلام هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة في هذه العقائد الدينية وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها . ولهـذا بلغـت المثـل الأعلى في صفات الذات الالهية ، وتضمنـت تصحيحـاً للضمائـر وتصحيحـاً للعقول في تقرير ما ينبغي لكمال الله ، بقسطـاس الايمـان وقسطـاس النظـر والقياس .

ومن ثم كان الفكر الانساني من وسائل الوصول إلى معرفة الله في الاسلام ، وإن كانت الهداية كلها من الله : « يعلـم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » . . . « وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله » .

ومجمل ما يقال في عقيدة الذات الالهية التي جاء بها الاسلام إن الذات الالهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات .

فالله هو « المثل الأعلى » .

وهو الواحد الصمد الذي لا يحيط به الزمان والمكان وهو محيط بالزمان والمكان و« هـو الأول والاخـر والظاهـر والباطـن » . . . « وسـع كرسيه السمـوات والأرض » « ألا إنه بكل شيء محيط » .

وقد جاء الاسلام بالقول الفصل في مسألة البقاء والفناء . فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفاني صورة أقرب إلى الفهم من صورتهما في العقيدة الاسلامية ، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين ، كلاهما غير مخلـوق ، أحدهما مجرد والآخر مادة ، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء .

ولكنه يتصور وجوداً أبديا يخلـق وجـوداً زمـانيا ، أو يتصـور وجـوداً يدوم ووجوداً يبتدىء وينتهي في الزمان .

وقديماً قال أفلاطون ـ وأصاب فيما قال ـ إن الزمان محاكاة للأبد . . لأنه مخلوق

والأبد غير مخلوق .

فبقاء المخلوقات بقاء في الزمن ، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدي لا يحده الماضي والحاضر والمستقبل ، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال في تصور أبناء الفناء ، ولا تجوز في حق الخالق السرمدي حركة ولا انتقال .

فالله « هو الحي الذي لا يموت » . . . « وهو الذي يحيي ويميت » و« كل شيء هالك إلا وجهه » .

ولا بقاء على الدوام إلا لمن له الدوام ومنه الابتداء وإليه الانتهاء .

وقد تخيل بعض المتكلمين في الأديان أن هذا التنزيه البالغ يعزل الخالق عن المخلوقات ، ويبعد المسافة بين الله والانسان .

وإنه لوهم في الشعور وخطأ في التفكير .

لأن الكمال ليست له حدود ، وكل ما ليست له حدود فلا عازل بينه وبين موجود . . وفي القرآن الكريم « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » . . . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » .

ولا شك أن العالم كان في حاجة إلى هذه العقيدة كما كان في حاجة إلى العقيدة المسيحية من قبلها ، وتلقى كلتيهما في أوانه المقدور .

فجاءه السيد المسيح بصورة جميلة للذات الالهية .
وجاءه محمد عليه السلام بصورة « تامة » في العقل والشعور .
وربما تلخصت المسيحية كلها في كلمة واحدة هي الحب .
وربما تلخص الاسلام في كلمة واحدة هي « الحق » .
« ذلك بأن الله هو الحق » . . . « إنا أرسلناك بالحق بشيراً » . . . « فتعالى الملك الحق » . . . « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل » .

ومن ملاحظة الأوان في دعوات الأديان أن المسيحية دين « الحب » لم تأت بتشريع جديد ، وأن الاسلام دين « الحق » لم يكن له مناص من التشريع .

فما كان الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين ، لأن شرائع اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم في أمور المعاش كما يتطلبها ذلك

الزمان ، وإنما كانت آفتهم فرط الجمود على النصوص والمراءاة بالمظاهر والأشكال . فكانت حاجتهم إلى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة ، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين .

ولكن الاسلام ظهر وقد تداعى ملك الرومان وزال سلطان الشرائع الاسرائيلية ، وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا تترك بغير تشريع في أمور الدنيا والذين يزعها بأحكامه في ظل الحكومة الجديدة ويوافق أطوارها كلما تغيرت مواطنها ومواطن الداخلين في الدين الجديد . والعبرة بتأسيس المبدأ في حينه ، ولم يكن عن تأسيس المبدأ في ذلك الحين من محيد .

وإذا بقي الايمان بالحق فقد بقي أساس الشريعة لكل جيل ، وفي كل حال .

الاديان بعد الفلسفة

١ ـ اليهودية بعد الفلسفة

تقدم اليهود في الزمن وتقدموا في دراسة الفلسفة اليونانية ، وبلغ اختلاطهم بمذاهب الفلسفة أتمه في مدينة الاسكندرية قبيل الميلاد لأنها أصبحت مركز الثقافة في العالم المتحضر ، بعد انتهاء عصر الفلسفة من أثينا وسائر بلاد الاغريق .

واليهوكما هو معلوم لا يتحولون عن عقائد آبائهم وأجدادهم وإن خالفت كل ما تعلموه ودرسوه ودرجوا على التفكير فيه ، لأن عقيدتهم بالنسبة إليهم أكثر من عقيدة دينية : هي جنس ومعقل دفاع في وجه الأمم التي يعادونها وتعاديهم . فهم أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذي يستبقي الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذي يعيشون فيه ، فان استبقاء هذه الصلة بينهم وبين الزمن لازم لهم مفروض عليهم إذ هم لا يتسلطون على العالم بقوة الحكم والغلبة . ولكنهم يستفيدون منه بالتطور والمجاراة وملابسة المطالب الدنيوية . فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هي ضرورة الحياة .

فالمفكرون اليهود لا ينقطعون عن أصولهم كل الانقطاع ولا ينقطعون عن ثقافة العالم كل الانقطاع ، ولا سيا الثقافة التي تدخل في اعتقاد الجماعات وتتأثر بها حركات الأمم ونزعات المسيطرين عليها .

وأقدم فلاسفة اليهود الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة هو ولا

شك فيلون الاسكندري الذي ولد في السنة العشرين قبل الميلاد وتوفي بعد ذلك بنحو سبعين سنة ، فان بناء هذه القنطرة بالنسبة إليه ضرورة روحية لا فكاك منها ، فضلا عن ضرورة الزمن الذي عاش فيه وضرورة البيئة التي اشتجرت فيها عقائد مصر وعقائد أبناء جنسه وفلسفة اليونان ، بعد امتزاجها بالديانات السرية في مصر وسائر الأقطار الرومانية .

وقد تعلم فيلون من دينه أن الله ذات ، وتعلم من الفلسفة اليونانية أن الله عقل مطلق مجرد من ملابسات المادة .

فلم يستطع أن يقبل الصفات والأنباء التي أسندت إلى الله في كتب اليهود بدلالتها الحرفية ونصوصها الظاهرة ، ولم يستطع أن يجاري الفلاسفة في عزلهم بين الله ومخلوقاته ورفعهم عناية الله عن الاشتغال بأحوال هذه المخلوقات .

إلا أنه كان على اقتناع مكين بتنزيه الله عن صفات التشبيه والتجسم ، وكان يرى أن عقل الانسان لن يستثبت من صفات الله شيئاً غير أنه موجود ، ولكنه في وجوده الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول .

فكيف يتأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته في هذه الصور المادية ؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التي أسندت إليه في كتب أنبياء اليهود ؟

أما كتب الأنبياء فهو لا يرفضها ولكنه يقبلها على الرمز والمجاز ، ويقول إنها تنطوي على حقيقة أعمق من الحروف والنصوص يفهمها المستعدون لها على درجات .

وأما الاتصال بين الخالق والمادة فانما يكون بوسيلة العقل أو الكلمة ، وهي عنده تارة تقابل كلمة لوجوس Logos وتارة تقابل كلمة نوس Nous اليونانيتين .

فالعقل يصدر عن الله ، والمادة تنقاد للعقل فتتحرك وتنتظم وتتعدد فيها طبقات المخلوقات .

وكان فيلون يرفض أقوال الرواقيين التي تشبه القول بوحدة الوجود ، وتجعل الله من العالم والعالم من الله .

ولكنه كذلك كان يرفض مذهب أرسطو في تجريده الله عن العمل

للمخلوقات وزعمه أن كمال الله يقتضي هذا التجريد .

قال : « إن بعضهم ممن فاق إعجابهم بالعالم إعجابهم بصانعه يقولون إن العالم أبدي بغير بداية ، وينسبون إلى الله نسبة خلت من التقوى والحق إذ يجردونه من العمل وكان أحرى بهم أن يقفوا موقف الروعة أمام قدرته : قدرة الصانع والأب ولا يتجاوزوا الحد في تعظيم العالم وتمجيده . وقد كان موسى الذي بلغ الذروة في الفلسفة واهتدى بوحي الله إلى أعمق أسرار الطبيعة يعلم أن الضرورة أوجبت أن يوجد في الكون سبب محرك ومادة لا حراك بها ، وأن السبب المحرك هو العقل Nous أو هو عقل الكون الطهور الذي يعلو على الفضيلة والعلم ، ويعلو على الخير نفسه وعلى الجمال نفسه . . . أما المادة التي لا حراك بها فليست لها روح حياة ولا طاقة لها بالحركة من عند ذاتها . ولكنها متى تحركت بالعقل واستمدت منه روح الحياة صارت إلى هذا الصنع المحكم العجيب المتجلي لنا في هذا العالم ، وإن أولئك الذين يحسبون العالم بلا بداية لا يبصرون أنهم يقطعون بذلك الحسبان ألزم عنصر من مقومات الدين وهو الايمان بالعناية الالهية . لأن العقل ينبئنا أن الأب الخالق يعنى بما خلق . . . »

وغني عن القول كذلك أن فيلون يرفض زعم الزاعمين أن الله يحتويه مكان أو زمان لأنه محيط بكل مكان وكل زمان ، ويرفض زعم الزاعمين أن الله لا يستجيب للصلاة لأن الصلاة أصل من أصول العلاقة بين الانسان والله . وعنده أن الله يستجيب دعاء « الكلمة » أو اللوجوس لهذه الموجودات الأرضية ، وأن موسى عليه السلام هو اللوجوس الذي استجاب الله دعاءه في سيناء ، وهو الذي خلص من شوائب المادة فلحق بالطبيعة الالهية Transmutatur in divinus

قال : « إن الله أحد . ولكنه بقدرته خير وحاكم . فبالخير صنع العالم . وبالحكم يديره . وثمة شيء ثالث يجمع بين القدرتين وهو اللوجوس أو الكلمة . لأن الله ـ بالكلمة ـ يجود ويحكم . . . والكلمة كانت في عقل الله قبل جميع الأشياء . . . وهي متجلية في جميع الأشياء »

***

وقد كان مذهب فيلون مبدأ ثورة دينية في بني إسرائيل . فتابعه أناس في التأويل والتفسير ، وأحجم أناس عن كل تأويل وتفسير مشفقين على التراث

القديم . وانتهى الخلاف إلى انشقاق حاسم بين القرائين وهم الملتزمون للنصوص وبين الربانيين الذين يجيزون تفسيرها والتوفيق بينها وبين مقررات العلم ومذاهب الحكمة . ولم يحدث ذلك إلا بعد تسعة قرون من عصر فيلون . أي بعد شيوع الفلسفة الاسلامية واستفاضة البحث في مسألة القضاء والقدر على الخصوص . لأنها هي المسألة التي استحكم عليها الخلاف بين القرائين القائلين بالقضاء والربانيين القائلين بالاختيار .

***

وقد نبغ بعد فيلون فلاسفة من اليهود يدخلون في أغراض الفلسفة العامة ولا يدخلون في أغراض هذا الفصل ، لأنهم لم يشتغلوا بالتوفيق بين أحكام النصوص الكتابية وأحكام الفلسفة الالهية . وليس بين فلاسفتهم الذين اشتغلوا بالتوفيق بين النص والعقل من هو أولى بالذكر في هذا المقام من موسى ابن ميمون .

وكان مولد ابن ميمون في قرطبة (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) ، وصناعته الطب والتجارة ، وقضى أيام نضجه وبحثه بين مصر وفلسطين في أشد أوقات الخلاف بين القرائين والربانيين على تأويل نصوص التوراة والتلمود . فأوشك أن ينصرف بجملته إلى شروح الفقه والعبادة ، ولكنه قرأ علوم الكلام وبحوث التوحيد الاسلامية واطلع على فلسفة اليونان باللغة العربية ، فألف كتابه دلالة الحائرين وتناول فيه مسائل الفلسفة ببعض التفصيل ، ولا سيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعاني والنصوص .

فقال عما جاء في سفر التكوين : إننا نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا « إن الناس قد ظنوا لفظ صورة في اللسان العبري يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدي ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص . . وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذي يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الوجود المعنوي الذي عنه يكون الادراك الانساني . . فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التي هي الادراك العقلي لا الشكل والتخطيط ففسر الصورة في سفر التكوين بالصورة المقصودة في مذهب أرسطو . وهذا وأمثاله قد أثار عليه المحافظين فسموا كتابه بضلالة الحائرين .

وقال عن الألواح وكلام الله الذي كتب عليها بأصبع الله إنها موجودة وجوداً طبيعياً لا صناعياً ، إن كلام الله هو علمه الذي يدركه النبيون وليس كلاماً كالذي يصدر عن الانسان أو كالذي نفهمه من لفظ الكلام ، وقال عن صفات الله كلها إنها « وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم . أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه . بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته . . . » .

وليس أسلم عنده من وصف الله بالسوالب أي بنفي كل صفة من صفات النقص عنه جل وعلا فقد « تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته لا ماهيته . فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها . فاما أن تكون ماهيته مركبة فتدل الصفة على جزئيها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها . فلا صفة إيجاب بوجه من الوجوه . . . فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلا ، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عياً وتقصيراً . . . »

وهو يقول إن الله صورة العالم وسبب وجوده « لأن وجود الباري هو سبب لكل موجود وهو يمد بقاءه بالمعنى الذي يكنى عنه بالفيض . فلو قدر عدم الباري لقدر عدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها . فهو له إذن بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة والذي بها هو ما هو . وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته . فكذلك نسبة الاله للعالم : وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور . أي إنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها » .

وهو يقول بحدوث العالم ولكنه يرى أن إثبات الحدوث بالبرهان عسير « وغاية قدرة المحقق عندي من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم . وما أجل هذا إذا قدر عليه » .

وعلى هذا الاعتبار يقول : « أما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً . فان كان محدثاً فله محدث بلا شك . . . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسما ولا قوة في جسم وهو واحد دائم سرمدي لا علة له ولا يمكن تغيره فهو الاله . . . »

أما الملائكة فهو يرى أنهم موجودون بدليل النص ، وأن وجودهم لا يمنعه العقل لأنه يسلم وجود العقول المفارقة أي العقول المجردة عن الأجسام .

وجائز أن يوجد الله شيئاً من لا شيء . . . « وإنا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد الكواكب ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجهل حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن . . . »

***

وقد سبق ابن ميمون في الأندلس فيلسوف يهودي بحث في الحكمة الالهية وقال بضرورة الوساطة بين الله والعالم وأسند هذه الوساطة إلى المشيئة الالهية ، ولكنه لم يتوسع كما توسع ابن ميمون في تأويل النصوص والتوفيق بين الفلسفة واللاهوت ، وأهم مساهمة له في الفلسفة عامة هي قوله بامتناع التناقض بين الروح والمادة ، لوحدة العلة والمعلول في الطبيعة .. وإلا انتفى تأثير العقل في الجسد أو تأثير الروح في المادة .

هذا الفيلسوف هو سليمان بن جبيرول الذي ولد في مالقة سنة ١٠٢٠ وألف كتاب ينبوع الحياة ، وربما كان له أثر في توجيه سبينوزا أكبر فلاسفة اليهود ومن أكبر فلاسفة الغرب على العموم .

***

ولا تزال المحافظة على أقدم النصوص الاسرائيلية شغلا شاغلا للمفكرين من اليهود حتى في هذه الأيام . . . ففي سنة ١٩٣٧ ظهر لمردخاي كبلان كتاب بالانجليزية عنوانه « معنى الله في الديانة اليهودية الحديثة » يفسر فيه نصوص الأسفار الاسرائيلية ويستمسك بكل نص من تلك النصوص مع تفسير جديد يلائم الحياة العصرية . ومن ذاك عهد لبني إسرائيل ليجعلنهم شعبه المختار بين الشعوب . فهو يقول إن هذا العهد لا يناقض وحدة الانسانية ولا وحدة الحضارة الانسانية . بل يؤيد هذه الوحدة ويؤكدها . لأن العهد يبشر بانجازه بين الله وإسرائيل يوم تستقر مملكة الله على الأرض ويبطل فيها البغي والعدوان ويتفق بنو الانسان جميعاً على عبادة الله بالحق والاخلاص . ولكن الله لم يخلق الانسانية آحاداً بل خلقها شعوباً وجماعات ووكل سعيها في سبيل

الوحدة إلى جهود هذه الشعوب والجماعات : كل منها بما هو أهله وكل منها بما هو مقيض له ومعهود إليه .

والمحافظة هي المسحة الغالبة على التفسيرات العصرية للعقائد الاسرائيلية الأولى ، ولا استثناء في ذلك لما يكتبه الأدباء الطلقاء من قيود الكهانة الدينية كالقصاص المعروف شولم آش Sholem Asch وبعض الشعراء والكتاب المحدثين . فيقول شولم في كتابه « ما أعتقد » :

« إن جميع الديانات غير ديانة التوحيد كما أدركها إبراهيم يصح أن تشبه بآبار ملأها الانسان بيديه . وإنما تجد الروح الخالقة في الانسان تعبيرها الصحيح في الصور المجسمة . وقد يتلقى الانسان الوحي من المعاني المجردة ولكنه لا يصنع ولا يعمل إلا بالتجسيم . وكل ما ادخرته روح الانسان في المجسمات فذاك الذي ما أسميه بالدين .

« خلق الله الانسان على صورته . وعاد الانسان فخلق الله على صورته وتمثله في طبيعته . ودرج من أقدم الأزمان على أن يزدلف إلى الله بأن يصفه بما هو أجمل الصفات وأفضلها في نظره . . . وكل جيل من أجيال البشر يرفع إلى الله خلاصة ثمرات عصره . . . وكل جيل من أجيال البشر قد صور اللـه على الصورة المثلى التي يستمدها من خلائقه ومزاياه . ومن هنا أصبحت الربوبية أوجاً تلتقي فيه أفضل الفضائل التي تتخيلها الشعوب » .

فلا ضير على هذا أن يظل التجسيم ملازماً للديانة كما يراها شولم آش . ولكنه يفرق بين الديانة والعقيدة . لأن الديانة تتكون في باطن الانسان فلا تعلو عليه . أما العقيدة فهي ثقة يتلقاها من فوقه ومن أمامه ولا يتمثلها في مثال .

* * *

وعلى الجملة يلاحظ أن الديانة اليهودية على قدمها هي أقل الديانات الكتابية تأثراً بشروح الفلسفة وعوارض التجديد الأخرى . ويرجع ذلك إلى أسباب عدة : منها أن اليهودية عند نشأتها لم تنهض لها ضرورة قاضية بالتعجيل في التفسير والتأويل . لأن اليهودية نفسها كانت بمثابة فلسفة تجريدية بالقياس إلى العقائد الوثنية والأديان المجسمة التي نشأت بينها ، وكان أنبياء اليهود يتلاحقون واحداً بعد واحد فيشغل النبي الأمة بأقواله عن أقوال الذين سبقوه

إلى استنزال الوحي من اللـه . وينبغي أن نذكر في هذا الصـدد أن الدينـين الكتابيين العظيمين اللذين ظهرا بعد اليهودية إنما كانا تعديلـين في نصـوص الدين اليهودي ومعانيه . فهما خليقان أن يشغلا كل فراغ كان متسعاً لتفسـير النصوص ومحاولة التوفيق بين المنقول والمعقول .

وقد تلاحقت الهجرة والتشتيت على الأمة اليهودية منذ أيامها الأولى وأصابتها المحن من ذوي قرباها ، ونزل بها الحيف من الدول القوية المسلطة عليهـا . فاشتدت في نفوسها العصبية القومية ، ونفرت كل النفور من البدع الأجنبية ، وتحصنت دونها بحصن منيع من العزلة الروحية والفـكرية ، فأحجمـت عن الفلسفة التي تطرقت إليها من جانب الاغـريق وجانـب المشارقـة الفـارسيين والهنديين ، ولـم تكن هذه الفلسفة على هذا قد تكاملت في بلاد الاغـريق أو تفرقت منها بين الأقطار الشرقية . لأنها لبثت في دور التكوين والتكامل والتعليق إلى ما بعد ميلاد المسيح .

٢ ـ المسيحية بعد الفلسفة

أما المسيحية فقد تأخر تدوين كتبها وكان معظمها مسطوراً باللغة الاغريقية ، فلا يطلع عليها سواد المسيحيين . وقد كانت جمهرة المسيحيين في أوائل الأمر من عامة الناس الذين يقنعون بالايمان اليسير ولا يتعمقون في النصوص ولا في التأويلات . فلما آمن المتعلمون بالدين الجديد كان اختلافهم مقصوراً على بيئات الدرس والثقافة . . . إلى أن قام في العالم المسيحي ملوك يجلسون على العروش فخرج الخلاف المدرسي إلى معترك السياسة الزبون ، ونجمت الفرق والمذاهب ، وهي في أحضان الدولة تعتمد على بأس الملوك والأمراء من أحد الطرفين أو من كلا الطرفين أو من جميع الأطراف في بعض الأحوال .

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا في أواخر القرن الأول للميلاد وفي صدره هذا التمهيد الذي يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة في الكتاب . وهو : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله . كل شيء به كان . فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ، والنور يضيء في الظلمة ، والظلمة لم تدركه » .

وكتب بولس الرسول رسائله بعد ذلك . وهي شاهد على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة ولاسيما فلسفة الحلول ، وكان يقول إن المسيح جالس على يمين الله ، ويدعو لمن يطلب لهم الخير « أن تسكن فيهم كلمته » ويسأل لهم الغفران منه ويبشرهم بأنهم سيبلغون المجد متى عاد إلى الأرض . ويبدو من جملة كلامه أنه كان ينتظر معاده في زمن قريب ، وكثيراً ما أشار إليه صلوات الله

عليه « باسم ربنا يسوع المسيح » وسمى نفسه باسم « رسول يسوع المسيح بحسب أمر الله مخلصنا وربنا يسوع المسيح » .

وكانت تعبيرات بولس الرسول وتعبيرات إنجيل يوحنا معاً هي مثار البحث بين جماعة التفسير وجماعة النصوص حين بدأ الخلاف بينهم في أواخر القرن الثاني للميلاد .

وأقوى هؤلاء المفسرين وأبعدهم أثراً في تطور المسيحية الأولى هو أوريجين ابن الشهيد ليونيداس Origen الذي ولد بالاسكندرية سنة ١٨٥ للميلاد وتعلم على الفيلسوف آمون ساكاس ـ معلم أفلوطين ـ إمام الأفلاطونية الحديثة المشهورة .

وكان أوريجين من الغلاة في النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة وأدرك البدائه العقلية فاضطره فرط الايمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ولا سيا النصوص التي تشير إلى بنوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد . فقال إن البنوة كناية عن القربى ، وفهم معنى الكلمة التي كانت في البدء فهم الرجل الذي اطلع على مذهب هيرقليطس ومذهب أفلاطون . لأن الأول يقول إن الدنيا تتغير أبداً فليس لها وجود حقيقي وراء هذه الظواهر غير وجود الكلمة المجردة أو العقل المجرد الذي لا ينقطع عن تدبيرها ، ولأن أفلاطون يقول بسبق الصور المعقولة على الأجسام المحسوسة ، فجاء أوريجين بعدهما ليقول إن السيد المسيح هو مظهر العقل الخالد تجسم بالناسوت ، وإن ظهوره في الدنيا حادث طبيعي من الحوادث التي يتجلى بها الاله في خلقه . واجتهد في تأويل النصوص فجعل للكتب الدينية تفسيرين أحدهما صوفي للخاصة والآخر حرفي لسائر الناس . وبشر بخلاص خلق الله جميعاً في نهاية الأمر حتى الشياطين . ولم يكن ينكر الشياطين أو ينكر قدرة السحرة على تسخيرها ، ولكنه ـ من عجب التناقض في الطبع الانساني ـ كان يرى وهو منكر الحروف وداعية التفسير والتأويل أن الأسماء العبرية دون غيرها هي الأسماء التي تجدي في الاستدعاء والتسخير ! . وينسى أنه جعل هنا للأسماء والحروف سلطاناً على الكون يقصر عنه سلطان المعاني والمسميات .

وخلف أوريجين تلميذان قويان : هما آريوس في الاسكندرية ونسطور في سورية ، فمضيا في التأويل والتوفيق بين النصوص والمعاني ولكنهما اختلفا

بينهما أشد اختلاف يخلقه اللدد والشحناء ، وتراميا كما ترامى آتباعهما زمناً بتهمة الكفر والجحود لأن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث ، ونسطور كان يؤمن بالطبيعة الالهية في المسيح ويأبى التسوية بينه وبين الله في الدرجة والقدم . ودخلت السياسة في هذا الخلاف فدفعت به إلى أقصى مداه .

هذه كلها كما رأينا مذاهب في الدين تصطبغ بالصبغة الفكرية ويمتزج فيها الايمان بالتفكير . أما مذاهب الفلسفة المسيحية فلم تظهر في العالم المسيجي قبل انقضاء عدة قرون ، وتأخر ظهورها ـ إذا استثنينا فلسفة القديس أغسطين ـ إلى ما بعد ظهور الفلسفة الاسلامية في أوربا الغربية .

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الالهية التي وردت في الأناجيل . فاتفقوا جميعاً على الوحدانية ولكنهم اختلفوا في أقانيم الثالوث : هل الابن مساو للأب ؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية ! وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الأب وحده أو من الأب والأبن معاً ؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان ؟ أو أن الكلمة هي الأب والاله ؟

وليس من موضوعنا هنا أن نبسط أوجه الخلاف وأسانيد المختلفين وقد كتبت فيها مئات المجلدات . ولكننا نلخص الرأي الغالب في تفسير الأقانيم : وهو أن الأقانيم جوهر واحد ، وأن الكلمة والأب وجود واحد ، وإنك حين تقول الأب لا تدل على ذات منفصلة عن الابن أو عن الروح القدس : لأنه لا انفصال ولا تركيب في الذات الالهية ، ولكنها تتجلى بالأبوة في معرض الانعام وبالبنوة في معرض التلقي والقبول . . . ويوشك أن يكون الشأن في تعدد الأقانيم كالشأن في تعدد الصفات عند بعض المفسرين .

وقد استقر الرأي على ذلك مع خلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية في موضوع الروح القدس وعلاقته بالأب والابن . فان الكنيسة الشرقية تقول إنه يصدر من الأب وحده والكنيسة الغربية تقول إنه يصدر من الأب والابن على السواء .

ولم تفصل المجامع ـ كمجمع نيقية ومجمع إفسس ومجمع خلقدونية ـ كل

الفصل في موضوع هذه التفسيرات . . . فان دعاة الاصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر فوقف الأكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus في مسألة الطبيعة الالهية . . . فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع على مذهبه مذهب الموحدين Unitarians الذي نشأ في بولونية وقرر أن الاله لا يحل في البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس .

ومما لا خفاء به أن آباء الكنيسة الأولين ما كانوا لينظروا إلى مسألة الثالوث كأنها مشكلة تتطلب الحل لو لم يكن عصرهم كله عصر فلسفة وعصر اتجاه إلى التوحيد . . . لأن هذه المسألة بعينها لو عرضت للمتدينين قبل المسيح ببضعة قرون لقبلوا حرفها على ظاهره في جميع نصوصه ، ولم يجدوا في معاني الثالوث بالنسبة إلى الآلهة حاجة إلى التأويل .

على أن الفكرة الالهية ـ بمعزل عن مسألة الثالوث ـ قد لقيت من آباء الكنيسة المفكرين أوفى نصيب من الدراسة الفلسفية التي تتلمذوا فيها على حكماء اليونان أو على حكماء المسلمين ، وكان للفيلسوف الاسرائيلي فيلون أثر في توجيه هذه الدراسة غير قليل .

فالقديس أوغسطين ـ الذي ولد في منتصف القرن الرابع ـ كان أسبق هؤلاء المفكرين اللاهوتيين إلى البحث عن حقيقة الله وحقيقة النفس وحقيقة العبادة . قرأ شيشرون وأفلاطون وبعض المذاهب اليونانية ، ودان في شبابه بالمانوية فلم يعجبه منها تسليمها بقوة الشر . . . ونفر منها إلى القول بأن الله لا يصنع الشر لأن الشر ليس بشيء يصنع ولكنه هو بطلان الخير ، واحتكم إلى العقل في فهم المسائل الدينية ولكنه قرر أن العقل وحده لا يهدي إلى الله . وأنه لا بد من الايمان ولا بد للمؤمن من تصديق ما لا يراه . فالعقل يعلمنا أن الأجسام المتغيرة لا تخلق نفسها وأن العقل لا يخلق حقائقها بل قصاراه أن يفهمها . ولكن هذه الحقائق لها عقل خالق هو عقل الله . وهو جوهر مجرد لا تركيب فيه ولا تعديد . وإنما صفاته هي ذاته لا فرق فيها بين صفة وصفة على الاطلاق . فالقادر على كل شيء هو العالم بكل شيء . والقدرة المطلقة هي العلم المطلق . ومحل الايمان ـ بعد محل العقل في الاهتداء إلى الله ـ هو تكملة العجز الذي يعتري العقل إذ يحاول أن يتصور ما لا قبل له بتصوره من عظمة الله وحكمته في خلقه . فليس للعقل من مخرج من هذه المآزق غير التسليم .

ولا يتردد أغسطين في الجزم بأن العالم مخلوق وأنه لم يوجد هكذا من أزل الآزال . . . فلا تناقض بين قدم الارادة الالهية وحدوث المخلوقات . ولا يفهم خلق الله للعالم في ستة أيام على ظاهره بل على معناه . لأن اليوم من أيام الخلق غير اليوم الذي نحسبه من تقلب الليل والنهار . فلم يكن ليل ولا نهار قبل خلق الكواكب ، وهي كما جاء في سفر التكوين قد خلقت في اليوم الرابع . فلا مناص من تقدير تلك الأيام بغير المقدار الذي نجريه في حساب الأفلاك ، ولا محل للاعتراض على خلق العالم في هذا الزمان دون ذاك . . . لأن الزمان لم يكن قبل العالم حتى يقال إنه خلق فيه فاذا خلق من العدم فليس هناك مفاضلة بين زمانين ولا موجب للسؤال عن تفضيل زمان على زمان .

ولا اعتراض بوجود الشر على وجود الله في مذهب أوغسطين كما تقدم . لأن الشر ليس بموجود فيخلق وينسب خلقه إلى الله . ولكنه هو عدم الخير ولا بد من عدم بعض الخير في المخلوق المحدود . لأن المحدود لا يمكن عقلا أن يكون خيراً محضاً أو يكون هو كل الخير . ولكن الله يتدارك هذا النقص بحكمته ويمنح الانسان إرادة تعينه على الاختيار وشوقاً إلى الكمال يهديه إلى حسن الاختيار . ولا يفوت أغسطين أن القول بهذا يستلزم القول بحرية الانسان . فهو في اعتقاده حر الارادة ولولا ذلك لبطل التكليف .

وقد عرض القديس أغسطين لمسألة الثالوث فقال : « إن للأب والابن وروح القدس جوهراً واحداً ليس الأب فيه شيئاً والابن شيئاً آخر وروح القدس شيئاً غيره . وإن كان الأب ذاتاً والابن ذاتاً وروح القدس ذاتاً كذلك » ومثل هذا الاتحاد باتحاد نور النار ولهيبها ، وهما جوهر واحد .

ويعتبر القديس أغسطين أوفى آباء الكنيسة الأسبقين بحثاً في معضلات الفكر من وجهتي النظر الدينية والعقلية . ولكنه كان ينتهي منها أحياناً إلى حلول يراها فصل الخطاب ، وهي في رأي غيره مثار بحث لا تقف العقول لديه .

ثم أخرجت الكنيسة بعده بأجيال مفكراً يعتبر تلميذه في كثير من تحقيقاته ويعتبر في طليعة المفكرين الالهيين في العالم كله . لأنه ـ على استقلال فكره ـ قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين ، ونظر فيها جميعاً نظر المتصرف في الفهم والانتقاد ، وهو القديس توما الأكويني المولود في أوائل القرن الثالث عشر للميلاد .

وهو يعتمد على أرسطو كثيراً كما يعتمد على ابن سينا في الفكرة الالهية ، ويقول إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان ، ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شيء من الكليات والجزئيات ، مخالفاً بذلك أرسطو الذي يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات . ودليل القديس توما على ذلك « أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته . لأنه يعقل ذاته عقلا تاماً كما هو جلي ظاهر ، وإلا كان وجوده ناقصاً لأن وجوده هو عقله . ومتى كان الشيء معروفاً معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضاً معروفة معرفة تامة . ولكن هذه القدرة لا تعرف تماماً إلا بمعرفة المدى الذي تمتد إليه . ومتى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هي علتها الأولى فمن اللازم أن يعلم الله جميع الأشياء . . . » .

ويقول القديس توما كما قال بعض فلاسفة الشرق من قبله إن صفات الله السلبية أيسر فهماً من صفات الله الثبوتية . فالله غير مركب وغير متعدد وغير فان وغير ناقص ، ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال ، وأن صفات العلم والخير والجمال هي من معاني هذا الكمال ولا تدل على التعدد والتركيب .

وقد عرض القديس توما لمسألة الثالوث فلم يخرج فيها عن مقررات الكنيسة ، ولكنه رأى أن الصدور بالنسبة إلى الأقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية لأنها أقرب الموجودات إلى الصفات الالهية . فالروح القدس تصدر من الأب مثلا كصدور المعقول من العقل دون أن يقتضي ذلك فصلا أو تفرقة بين الصادر ومصدره ، أو كصدور الكلمة من الانسان وهي بصدورها لا تفارقه ولا تنفصل عنه .

وقد بلغ القديس توما الذروة في موضوعات الفلسفة المسيحية فلا حاجة إلى سرد الآراء الأخرى التي أثرت عن بعض الآباء ، وهي لا تزيد شيئاً على فحواه .

إلا أن الكلام على الفكرة الالهية في المسيحية لا يتم بغير الاشارة إلى عقيدة الخطيئة وعقيدة التكفير .

فالأديان القديمة قد عرفت الخطيئة من عهود الانسانية الأولى ، لأنها عرفت المحرم Taboo وهو المحظور في العلاقات الجنسية أو في بعض المأكولات .

وقد عرف التكفير بعد ارتقاء الأديان . فقال الهنود والأورفيون وأتباع فيثاغورس بتناسخ الأرواح للتكفير والتطهير. وقال اليهود بالتكفير عن خطايا الشعب فسموه الخلاص . . . وهم يقصدون به خلاص الشعب من ربقة البابليين أو المصريين .

ولكن المسيحية جعلت للخطيئة معنى آخر وسمتها الخطيئة الأصلية ، وهي مخالفة آدم أمر ربه بالأكل من الشجرة المنهي عنها ، وجعلت آلام السيد المسيح كفارة عن الجنس البشري كله لوقوع آدم في تلك الخطيئة . وازداد القول بذلك تواتراً بعد عهد الاصلاح .

٣ ـ الاسلام بعد الفلسفة

وكان الاستعداد لظهور الفرق والمذاهب في الاسلام على غير ما رأينا فى اليهودية والمسيحية من جميع الوجوه . إذ كانت الأسباب مهيأة لظهورها منذ الجيل الأول . . . . سواء من جانب الفلسفة أو من جانب المشكلات اللاهوتية التي شغلت عقول الباحثين بين اليهود والمسيحيين .

كان الاسلام خلواً من الكهانة التي تستأثر بالدرس والتأويل ، وكان القرآن صريحاً في الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، وكان القرآن كتاباً محفوظاً في حياة النبي عليه السلام . فلم يطل العهد بالمسلمين في انتظار التدوين والاتفاق على نصوص الكتاب ، وكان المسلمون يؤمنون بأن محمداً عليه السلام خاتم النبيين . فلا ينتظرون نبياً آخر يتمم الرسالة أو يغنيهم عن الاجتهاد في معاني الكتاب أو معاني الأحاديث النبوية .

ولم يجهر محمد عليه السلام بالدعوة الاسلامية حتى كانت مشكلات المذاهب المتقدمة قد ملأت آفاق الشرق العربي وانعقدت عليها الأقوال من طوائف المختلفين هنا وهناك ، وتسرب الكثير منها إلى الجزيرة العربية قبل الدعوة الاسلامية سواء منها أقوال الفلاسفة وأقوال رجال الدين من جميع النحل والأجناس . وكان بعض المسلمين يسمعون بالتوراة ولم يطلعوا عليها ، ولكنهم سمعوا أنها أنبأت بظهور النبي وبغير ذلك من أحداث آخر الزمان ، وأن الأحبار يخفون هذه النبوءات إمعاناً منهم في الكفر والضلالة وحب الرئاسة في الدنيا ، وقال لهم كعب الأحبار : « ما من الأرض شبر إلا مكتوب في التوراة

التي أنزل الله على موسى ما يكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة » .

وفهم المسلمون أن هذه الأسرار لا يعقل أن تودع في التوراة ولا تودع في القرآن ، لأن الله لم يفرط في الكتاب من شيء ، وإنما تبذل هذه الأسرار لأهلها ، وإنما سبيلهم في معرفتها أن يتوسلوا بالتقوى ويستعينوا بمن سبقهم من أخبار الأمم الأولى ، ويستدرجوهم بالمحاسنة والنصيحة إلى الكشف عنها . فلم يكن لطلاب المعرفة بد من الدخول في معترك الفرق الدينية بين من يزعم أنه على الحق ومن يقال إنه على الضلال .

ولما انتشر الاسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت كل هذه الفرق والمذاهب وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال ، وكانت الفلسفة الاغريقية قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الاسكندرية ، وترددت أقاويلها ومناقضاتها ما بين مصر وسورية والعراق وأطراف البلاد الفارسية ، حيث يتصدى للتعليم أطباء النساطرة ومعهم كتب الاغريق في الحكمة والتصوف والمنطق والجدل وأشباه هذه الموضوعات ، فلم يبق سبب من الأسباب التي تنشىء الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ للظهور من جميع نواحيه عند قيام الاسلام .

على أن السبب الذي طوى هذه الأسباب جميعاً هو قيام الدولة مع قيام الدين الاسلامي في وقت واحد ، وهو ما لم يحدث في بني إسرائيل ولا في عالم المسيحية ، وعليه تدور الخلافات بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد .

فالنزاع على الدولة بين علي ومعاوية مرتبط بنشوء الخوارج ونشوء الشيعة ، ومرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة . والقائلين بالرجعة وتناسخ الأرواح ، ومذهب أهل الحقيقة ومذهب أهل الشريعة ، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز والأسرار ، على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية .

ويستطاع رد الخلاف هنا إلى محور واحد : وهو الخلاف بين أنصار الواقع وأنصار التغيير . أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان .

روي عن يزيد بن معاوية وقد حمل إليه رأس الحسين أنه سأل من حوله وهو يشير إلى الرأس الشريف : « أتدرون من أين أتي هذا ؟ إنه قال : أبي علي خير

من أبيه ، وأمي فاطمة خير من أمه ، وجدي رسول الله خير من جده ، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر . فأما أبوه فقد تحاج أبي وأبوه إلى الله وعلم الناس أيهما حكم له ، وأما أمه فلعمري فاطمة بنت رسول الله خير من أمي ، وأما جده فلعمري ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلاً ولا نداً . ولكنه أتي من قبل فقهه ولم يقرأ : « قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء » .

فمن جدمه الواقع هذه الخدمة الجلى لا جرم يؤمن بأن الواقع هو قدر الله وقضاؤه الذي يدان به العباد ، ومن خالفه في ذلك لا جرم يعتصم بالرأي والتفسير ليفهم القدر الالهي على الوجه الذي ينهض به دليله ويسقط به دليل خصمه .

ومن ثم تنفرج الطريق بين طلاب الواقع وطلاب التغيير في كل مجال .

فطلاب الواقع يقولون بطاعة السلطان القائم ، وطلاب التغيير يقولون بطاعة الامام المستتر ، ويقولون بعلم الظاهر وعلم الباطن ، أو بعلم الحقيقة وعلم الشريعة ، أو بالفرق بين الكلام الواضح الذي يفهمه الدهماء والكلام الخفي الذي يفطن له ذوو البصر والاطلاع .

يروى عن الامام الباقر أنه قال : « إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً ، يعرف منها سليمان حرفاً واحداً تكلم به فأتي إليه بعرش مملكة ، ونحن عندنا منها اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله استأثر به في عالم الغيب وحده » .

ويدور على هذا المحور في جانب آخر خلاف القائلين بإسلام بني أمية والقائلين بتكفيرهم والقائلين بإرجاء الحكم عليهم إلى يوم القيامة ، وهم أصحاب الفرقة التي اشتهرت باسم المرجئة من أوائل فرق الاسلام .

ويغلو من هنا فريق كالخوارج فيكفرون علياً ومن والاه ، ومن هنا فريق كالسبائية فيؤلهون علياً وينكرون القول بموته ، وإنما شبه للناس فقتل ابن ملجم شيطاناً تصور بصورته وصعد علي إلى السحاب . . فالرعد صوته ، والبرق سوطه ، وموعده يوم يرجع فيه إلى الأرض فيملأها عدلا ويقضي على الظالمين . أو يقولون كما قال البنانية أتباع بنان بن سمعان : إن روح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بنان ، أو يقولون

بتناسخ الأرواح من آدم إلى علي وأولاده الثلاثة ، أو يقولون كما قالت الزرامية إن الله قد حل في إمام بعد إمام إلى أبي مسلم الخراساني صاحب الدعوة العباسية ، وإنه لم يقتل ولا يجوز عليه الموت وفيه روح الله .

ويكثر الكلام بين هذه الفروض والظنون على ماهية الروح وماهية الحقيقة الالهية وما ينبغي لله جل وعلا من التنزيه وما يمتنع في حقه من التجسيم والتشبيه ، وتمتزج النوازع الذهنية بنوازع المصلحة والسياسة والعواطف المكبوتة ، فيستمد كل منها عونه من الآخر على الاقناع واستجلاب الأنصار والأشياع .

ومن البديه أن دعاة التغيير يتقون جهدهم سلطان الواقع حيث هو قائم عزيز الجانب مبثوث العيون ، فابتعدوا من دمشق الشام واتخذوا لهم ملاذاً مأموناً عند أطراف الدولة الشرقية فيما وراء النهر خاصة ، كما كانت تسمى في تلك الأيام .

* * *

وأهم ما يتصل بالفكرة الالهية من هذه البحوث هو البحث في القضاء والقدر والبحث في ذات الله وصفاته .

فالله عادل حكيم ، وهو خالق كل حي وكل موجود ، وهو يأمر وينهى ويعاقب على الطاعة والعصيان .

فكيف يكون التكليف ؟ وكيف يكون الثواب والعقاب ؟

إن الانسان مخلوق مسخر لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فكيف يحاسب على ما قضاه الله عليه ؟

هل هو حر مريد قادر على الخروج من مشيئة القدر إن أراد ؟ فكيف يكون حراً مريداً من هو مخلوق بأفعاله وبإرادته وبكل ما يحيك بنفسه ويوسوس في ضميره ؟

وإذا كان مقيداً مكرهاً على فعله ونيته فكيف نفهم ما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي تسند إليه الفعل وتنذره بالعقاب : « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت » . . . « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » . . . . و « ما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدى » . . . « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . . .

« فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » . . . « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا » . . . «بل سولت لكم أنفسكم » . . . « وما ربك بظلام للعبيد » .

وتساءل المختلفون في هذا الأمر : هل يخلق الله الكفر ؟ بل كان منهم من يسأل : هل يخلق الله الكافر ، وكيف خلقه والله « أحسن كل شيء خلقه » وهو القائل : « ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق » فهل الكفر حسن ؟ وهل الكفر حق ؟

واختلفوا في الجواب كما اختلف جميع الباحثين في مسألة القضاء والقدر من جميع النحل الدينية والمذاهب الفلسفية .

فالمعتزلة يقولون إن الانسان حر مريد وإلا سقط عنه التكليف ، ويقولون إن الله لم يكره الناس على الذنب ولكنه علم ما يكون من ذنبهم وعلم أنهم يسيئون الاختيار فرتب العقاب عل هذا العلم : « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤ منوا كذلك نجزي القوم المجرمين » .

والأشعرية يقولون إن المخلوقات تريد كما تريد المخلوقات ، ولكن الله يخلقها ويخلق أفعالها ، وعلينا أن نؤمن بعدله وإن غابت عنا حكمته ، لأن الوحي والعقل كليهما يمنعان نسبة الظلم إلى الله . فهو عادل عدلا شاملا لا تحيط به عقول البشر ، ولا ينتهون من البحث فيه إلى غير التسليم .

والمتشددون في التزام النصوص ينفرون من التعليل والتأويل ويقولون إن الله يفعل ما يريد بالعباد ، وإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

قال الفخر الرازي في رده على من يقولون : لو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره : « إن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الارادة ، وإن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء » .

***

وتعد مسألة القضاء والقدر ـ أو مسألة العدل الالهي ـ تابعة في الواقع لمسألة الصفات في جملتها ، ولكنها سبقتها لأن مسألة القضاء والقدر من المسائل الدينية البحت التي تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا اعتقد الحساب والعقاب في عالم آخر كما يعتقدهما اصحاب الأديان .

أما الصفات الالهية فليس في تعددها ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفرده بالكمال . ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف ـ من الفلسفة ـ أن الله هو المحرك الذي لا يتحرك ، وهو العلة الأولى للوجود ، وهو العقل المحض أو الصورة المنزهة عن الهيولى وما يجري عليها من قوانين التركيب والانحلال . فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد ، ومن البساطة أو التركيب .

وقد وصف « الاله » جل وعلا في الاسلام بالصفات التي تعرف بالأسماء الحسنى ، ومنها : الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، الغفار ، القهار ، السميع ، البصير ، الحكم ، العدل ، الخبير ، الصمد ، القادر ، الظاهر ، الباطن ، الرزاق ، النافع ، الضار ، المتكلم ، الحسيب ـ وهي تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحاركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه . فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغي لله في الدين وما ينبغي لله في المنطق والفلسفة ، وتساءلوا : هل هذه الصفات متعددة أو هي أسماء مختلفة لحقيقة واحدة ؟ وإذا كانت متعددة فهل في تعددها تركيب يمتنع في حق الله المنزه عن التركيب ، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب ؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادريته ويقدر بعلمه ؟ وهل هذه الصفات جميعها هي عين الذات أو هي زائدة على الذات ؟ وكيف تكون زائدة على الذات والله « أحد » لا زيادة على ذاته ؟

واشتد الجدل في هذه المسألة حين ظهرت بدعة القول بخلق القرآن . فقال أناس بأن لفظ القرآن حديث ومعناه قديم ، وقال غيرهم إن كلام الله قديم بلفظه ومعناه . واحتج الأولون سائلين : كيف يقول الله في الأزل : « إنا أرسلنا نوحا » ونوح لم يرسل بعد ؟ وكيف يكون له لفظ واللفظ صوت في الهواء من مخارج الأعضاء ؟

وعادوا إلى مسألة العلم والارادة فقال أنصار أرسطو : إن العلم بالجزئيات يقتضي التغير ولا تغير في ذات الله ، وإن الارادة تقتضي الطلب والاختيار ، والله لا يطلب . . . ولا شيء بالنسبة إليه أفضل من شيء ، فيقع الاختيار بين الشيئين .

وتبلغ الفرق الاسلامية التي خاضت في هذه البحوث عشرات معروفة بأسماء

أصحابها أو بأسماء موضوعاتها . ولكننا نستطيع أن نجملها في ثلاث فرق جامعة وهي : أصحاب العقل وأصحاب النقل وأصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول .

فأصحاب العقل يقولون في مسألة الصفات إنها تدل كلها على صفة واحدة هي الكمال ، وإن كمال الله هو عين ذاته . لأن قولنا « الذات الكاملة » لا يقتضي ذاتاً وكمالا بل يدل على معنى واحد . وإن ماهية الله هي عين وجوده إذ لم يكن له مشارك في الماهية . ويتلخص مذهبهم في أن طريق السلب أقرب من طريق الايجاب في فهم صفات الله . فأنت لا تجد صعوبة في الفهم حين تقول إن الله غير جاهل ، وإنه غير عاجز ، وإنه غير متعدد ، وإنه غير مركب وإنه غير ظالم . ولكنك تجد الصعوبة حين تتفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوحدانية وغيرها من معاني الأسماء الحسنى ، وأجمل ابن مسكويه ذلك في كتاب الفوز الأصغر فقال : « إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية ، وهي التي يوجد الشيء بوجودها ويرتفع بارتفاعها . والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدعها . فإذن ليس له أول يوجد في المقدمات . . فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الايجاب بالبرهان المستقيم . فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه . كما نقول : إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر ، كما قلنا إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد . فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الالهية وأشبهها بأن تستعمل فيها » .

ويرى الفلاسفة المسلمون أنه لا تعارض بين كمال الله وعلمه بالجزئيات ، لأن علم الله لا يتوقف على الجزئيات ، بل الجزئيات هي التي تتوقف على علمه ، أو كما قال ابن سينا : إن الأشياء حصلت لأن الله قد علم بها ، وليس علم الله بها تابعاً لحصولها في حينها . وكذلك لا تعارض بين القول بخلق العالم وقدمه . لأن العالم لم يسبقه زمان وإنما سبقته ذات الله التي لا زمان لها ولا أول لوجودها . فقدم العالم معناه أن أوله كأول الزمان ، وليس معناه أنه مستغن عن الايجاد .

وقال ابن سينا : « إنه ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء . . . لأنه من ذاته يبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ

للموجودات التامة بأعيانها وللكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها . . . » .

وقال الغزالي في مناقشة ابن رشد إن تجريد الله من العلم بالجزئيات ومن التأثير في الموجودات ، ومن صفات العقل والارادة ـ هو تنزيه يشبه العدم . وإنه لا برهان على أن « الواحد » لا يعقل غير الواحد ولا يصدر عنه غير الواحد . فإن دعوى الفلاسفة في ذلك دعوى لا يثبتها العقل ولا يعتمدون فيها على المشاهدة . ومتى سلموا أن عقل الله أشرف العقول فأشرف العقول لا محالة يتنزه عن الجهل بما تعلمه العقول المخلوقة ، وإن اختلف علم الخالق عن علم المخلوق .

أما أصحاب النقل والوقوف عند الحروف فقد سخفوا في فهم الصفات سخفاً ينكره كل عقل سليم . فأثبتوا له أعضاء مجسمة وقالوا بتحيزه في المكان ، وأجازوا رؤيته بالعين كما نرى المحسوسات ، وبلغ بعضهم من السخف أنه سئل : الله يد ؟ فقال : نعم كيدي هذه ! وليس لهم شأن عند جمهرة المسلمين .

وقد توسط أصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول فقالوا إن الصفات متعددة وإن العلم غير القدرة والرحمة غير الجبروت ، وإن اليد هي القدرة ، والوجه هو الوجود ، وليست هي بأعضاء يجوز فيها التجسيم ، ولكن الصفات موجودة والكيفيات مجهولة . فهم يمسكون عن البحث في ذات الله لأنه جل وعلا بغير شبيه وليس كمثله شيء . واحتجوا لذلك بسببين : أحدهما أن الدين ينهى عن الخوض في ذلك لما ورد في التنزيل من قوله تعالى : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والسبب الثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والخوض في صفات الباري بالظن لا يجوز .

وقد أجاز هؤلاء رؤية الله بمعنى العلم الذي يحصل من النظر لا بمعنى الحس الذي يقع على المجسمات .

وإجماع المسلمين على أن هؤلاء هم أهل السنة ، وأن معرفتهم بالله هي أسلم المعرفة التي يطالب بها المؤمنون .

والواقع أن التسليم في المسائل الالهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه . لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه ، وما ليس له شبيه ولا مثيل لا يقاس عليه إلا كان القياس عرضة للخطأ والوهم والقصور . . . ونحن نعيش في الزمان الذي له ماض وحاضر وغيب مجهول . فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدي وليس في الأبد ماض ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء أو يصير إليها الانتهاء ؟ فكيف نمنع أن يتكلم الله مثلا عن المستقبل كأنه واقع أو عن الماضي كأنه حاضر ؟ أو يتكلم عن الأمور باعتبار جملتها في الأبد الأبيد ونحن لا نرى إلا الجزء بعد الجزء والحال بعد الحال ؟

***

ومن الأمثلة العالية للفكرة الالهية في الاسلام خطبة وردت في نهج البلاغة ذكرت فيها الصفة بمعنى التمثيل لذات الله لا بمعنى الأسماء الحسنى . فإن الأسماء الحسنى ثابتة في القرآن الكريم لا ينكرها مسلم . وهذا بعض ما جاء في تلك الخطبة المنسوبة إلى الامام علي رضي الله عنه :

« الحمد لله الذي لا يبلغ من حقه القائلون ، ولا يحصي نعماه العادون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون ، الذي لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذي ليس لصفته حد محدود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود ، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، ووتد بالصخور ميدان أرضه . أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة . فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله ، ومن أشار إليه فقد حده ، ومن حده فقد عده ، ومن قال فيم فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أخلى عنه . كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم ، مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة ، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة ، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه ، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده . أنشأ الخلق إنشاء ، وابتدأه ابتداء ، بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ، ولا حركة أحدثها ، ولا همامة نفس اضطرب فيها . أجال الأشياء لأوقاتها ، ولاءم بين مختلفاتها ، وغرز غرائزها ، وألزمها

أشباحها ، عالماً بها قبل ابتدائها ، محيطاً بحدودها وانتهائها ، عارفاً بقرائنها وأحنائها » .

ولنا أن نقول على الجملة إن هذه الفكرة الالهية هي فكرة الاجماع في الاسلام . أما الفرق التي تنتمي إلى الاسلام وتقول بالحلول أو بتناسخ الأرواح أو بالوساطة بين الخلق والخالق ـ فالرأي المتفق عليه أن اعتقادها مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين .

الفلسفة بعد الاديان الكتابية

نشأت المذاهب الفلسفية بعد الأديان الكتابية متأثرة بها على نحو من الأنحاء : فإما للموافقة وإما للمخالفة وإما للمناقشة والتفسير .

فقد كان الفلاسفة يولدون هوداً أو مسيحيين أو مسلمين ، فيأخذون في التوفيق بين أديانهم وبين الفلسفة التي تعلموها أو علموها . ومن ألحد منهم فإلحاده في معظم الأحيان إنما هو إنكار لعقائد الأديان ، وليس بالمذهب القائم على حدة بمعزل عنها ، وعلى غير علم أو مبالاة بوجودها .

وكان أقدم النحل الفلسفية التي شاعت بعد اليهوذية والمسيحية مذهب المعرفيين أو الجنوسيين Gnostics الذي تقدم ميلاد السيد المسيح بزمن قصير .

وكان الغرض منه استخلاص المعرفة من جميع العقائد التي كانت يومئذ معتقدة مرعية بين أمم الحضارة . فأخذ من المجوسية والفرعونية واليهودية والوثنية الاغريقية ، كما أخذ من فلاسفة اليونان ، ولا سيما فيثاغوراس .

ولما شاعت المسيحية آمن بها أكثر المعرفيين وأدخلوا في مذهبهم عقيدة البنوة الالهية وعقيدة الخلاص على نحو يوفق بين الفلسفة والدين ، وكان إمامهم الأكبر بعد المسيحية فالنتينوس Valentinus من الاغريق المتمصرين . فافتتح في رومة (سنة ١٤٠ م) مدرسة لتعليم مذهبه وأضاف إليها كثيراً من الشعائر والرموز والتأويلات .

وخلاصة « الفلسفة المعرفية » أن عالم الغيب ـ أو العالم غير المرئي ـ وجد فيه

منذ الأزل « الأب السرمدي » ومعه الصمت المطلق والحقيقة الأبدية ، وأن الأب السرمدي أودع العقل في الصمت ، فالعقل ولده ونده لأنه عقله ، ومن ثم كانت أصول القدم أربعة كما في مذهب فيثاغوراس ، وهي : الأب والصمت والحقيقة والعقل أو « الكلمة » كما كانوا يسمونه في بعض الأحيان .

ويأخذ المعرفيون من المجوسية إيمانها بعنصري النور والظلام ، ويزيدون عليها أن حجب الظلام تحول بين الانسان وبين رؤية الله ، ويقولون إنها سبعة الاف حجاب تمر بها الروح الانسانية في هبوطها من العالم الأعلى إلى عالم الفساد . . وعملها ـ وهي في ثوب الجسد ـ أن تشق هذه الحجب وترتفع إلى نور الله من جديد .

وقد نشأ الشر بخروج روح من الأرواح العلوية من عالم النور إلى عالم الظلام . فكل ما في عالم الأجساد هو صنع ذلك الروح ، وهذه هي الخطيئة الأصلية في رأي المعرفين .

وهم يعتقدون أن « المعرفة » هي سبيل الخلاص والرجعة إلى الله ، لأن المعرفة تبدد حجب الظلام حجاباً بعد حجاب ، فلا يبقى في النهاية غير النور المطلق ، وهو الله .

والمعرفيون لا ينكرون تعدد الأرباب دون الاله الأكبر وهو « الأب السرمدي » . . . بل يؤمنون بوجود آلهة أخرى بمثابة أرواح نورانية أو أرواح ظلامية ، ويحسبون إله العهد القديم في عداد هذه الأرواح .

ولولا أن المعرفية هي أول محاولة عقلية لاستخلاص العقائد من الأديان والفلسفات لما اتصلت لها بالفلسفة علاقة تذكر في معرض الكلام على المباحث العقلية ، لأنها أشبه بنحل العباد منها ببحوث المفكرين .

***

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن ـ هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذي ولد بإقليم أسيوط في السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد .

وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة ، أو يقال عنه بغير جدال

إنه إمام التصوف الذي امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان .

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى في تنزيه الله . فالله عنده فوق الأشباه وفوق الصفات ولا يمكن الاخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع .

بل هو عنده فوق الوجود .

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم . لأن العدم دون الوجود وليس فوق الوجود . وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها في جنس واحد ولا تعريف واحد . فهو « أحد » بغير نظير في وجوده ولا في صفاته ولا في كل منسوب إليه .

ويغلو أفلوطين أحياناً فيقول إن الله لا يشعر بذاته . لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها . ولكنه لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور .

وبديه أن هذا المذهب يقتضي وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الاله « الأحد » المطلق الصفاء ، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية ـ ولا سيما خلائق الحيوان المركب في الأجساد .

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول إن الواحد خلق العقل وإن العقل خلق الروح وإن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذي ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد .

وليست مسألة الخلق مسألة مشيئة في مذهب أفلوطين . بل هي مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذي هو الله . فالخير يعطي ضرورة وينشأ من عطائه ضرورة شيء من الأشياء ، ولن يكون هذا الشيء إلا أقرب الأشياء إليه ، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال . وهذا ما يسميه بضرورة الفيض أو الصدور .

غير أن الاعطاء لا ينقص المعطي في عالم التجريد والصفاء . لأن الفكرة لا تنقص بالاعطاء ... بل تزيد من أخذ ولا تنقص شيئاً ممن أعطاه ، وأقرب مثال للفيض والصدور في المحسوسات صدور النور من الشمس ، أو صدور الطيف في المرآة من صاحب الطيف . فلا نقص على الاطلاق في مثل هذا الصدور .

ولا تزال الروح تخلق ما دونها ثم يصدر عنه ما دونه حتى تتلبس الروح

الانسانية بالجسد أو الهيولى . . . ويتناقض أفلوطين في وصف الشر فيحسبه تارة من الروح التي تخلق الهيولى ويحسبه تارة من الهيولى التي تهبط بالروح إلى دركها الأسفل ، لأنها سلب محض يهبط بالروح فتجاهده وتبلغ الخلاص بهذا الجهاد .

ومن ها هنا لزم أفلوطين أيضاً أن يقول بتناسخ الأرواح وبالثواب والعقاب في أدوار التجسيم . فزعم أن الولد إذا قتل أمه عاد امرأة ليقتلها ابنها فتكفر بذلك عن ذنبها ، وأن الظالم يعود ليظلمه غيره ، وأن الضارب في عمر من الأعمار يقتص منه ضارب في عمر جديد .

ولا تذكر الروح ما مر بها في أعمارها الأولى . لأن الذاكرة عرض من عوارض التلبس بالأجسام الفانية وما يجري منها أو عليها . أما الروح المجردة فهي أبدية لا تتغير باختلاف الأعمار عليها ، فلا تستبقي بعد مفارقة الجسد أثراً مما طرأ عليها فيه .

ويرى أفلوطين أن الله لا يعرف بالعقل وهو في الجسد . بل تراه الروح وهي في حالة الغيبوبة لأنها حالة تجاوزت فيها جسدها فتصعد إلى مقام الالهام . وهي لا تبصر في تلك الحالة شيئاً يدخل في نطاق المعقولات ، ولكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام « الأحد » إلى مقام العقل والتفكير .

ويخالف أفلوطين سابقيه من جماعة المعرفيين في إنكارهم كل جمال وكل خير في هذه المخلوقات التي ابتدعها الروح الهابط بالخطيئة من سماء عليين فانهم يقولون إن المحسوسات كلها ـ حتى الشموس والكواكب ـ شرور ونحوس . ويقول هو إن جمالها هو الدليل على مصدرها الأول ، وإنها تستمد الكمال طبقة بعد طبقة من كمال الله .

***

ولم يظهر بعد أفلوطين فلاسفة لهم خطر في التفكير الالهي غير فلاسفة الاسلام في الشرق والأندلس وفلاسفة الكنيسة المسيحية . وقد تقدمت خلاصة أقوالهم في الفكرة الالهية ، عند الكلام على الأديان الكتابية بعد الفلسفة الاغريقية .

ثم انطوت القرون في ظلمات العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر الذي اشتهر فيه ديكارت الفرنسي (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ثم القرن الثامن عشر الذي

اشتهر فيه بركلي الايرلندي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وهما بحق مجددا حياة الفلسفة في العالم الحديث .

فأما ديكارت فهو يرى أن إثبات وجود العالم يتوقف على ثبوت وجود الله ، فهو لا يتخذ من العالم دليلا على وجود صانعه - بل يتخذ من وجود الصانع الكامل الأبدي دليلا على أن العالم حقيقة وليس بالوهم الباطل .

ويرى ديكارت أن وجود النفس ووجود الله حقيقتان ثابتتان بغير برهان . فهو يقول « أنا أفكر أنا موجود» فيعلم أن النفس موجودة لا شك فيها ، ولا يسوق هذا العلم مساق القضية المنطقية التي لها مقدمة ونتيجة ، بل يسوقه مساق المعرفة اللدنية التي يتلقاها مباشرة من الوجود الثابت ، وإن كانت الكلمة التي قرر بها وجود النفس صالحة لأن تتخذ قضية ذات دليل .

وفكرة الكمال المطلق كفكرة « الأنية » حقيقة مباشرة يتلقاها العقل من مصدرها ، ويستلزمها كذلك بالبرهان الصحيح .

فلو لم يكن الكائن الكامل موجوداً لما خطرت فكرته على بال ، ولو لم تخطر على بال لكان الكائن الذي لا حدود له ضرورة عقلية . لأن وضع هذه الحدود تعسف لا يقوم عليه دليل .

والله كامل مطلق الكمال ، سرمدي مطلق الدوام . خلق الأرواح والأجساد ، أو خلق الروح والمادة جوهرين مختلفين . وزود المادة بمقدار من الحركة لا يزيد ولا ينقص ، وجعل لها قوانين أو نواميس لا تخرج منها إلا باذنه وتقديره . وقد يشاء الله خرق العادات بل يشاء تغيير الحقائق الرياضية والبراهين البديهية ، لأنه هو خالق كل شيء ، وقدرته تحيط بكل شيء ، وكل ما أراده فهو ممكن وهو معقول لصدوره منه ورجوعه إليه . ولا يزال الخلق متجدداً بلا انقطاع . لأن الخلق إنما يقوم بالخالق الدائم ولا يفرغ عمله في وقت محدود .

وقد حاول ديكارت أن يقيم بين العقل والمادة قنطرة تنتقل بها المؤثرات بين هذين الجوهرين المختلفين . فقال إن الغدة الصنوبرية في الدماغ هي الحلقة المتوسطة بين روح الانسان وجسده . وقد رأينا مما تقدم أن بعض العلماء المعاصرين يؤيدون هذا القول ويدعمونه بالمشاهدة والاستقراء . ولكن ديكارت لم يعن بايجاد مثل هذه القنطرة بين الله والعالم ، لأنه كما يفهم من

مجمل آرائه يرى أن قدرة الله في غنى عن ذلك الوسيط . وقد قال تلميذه لويس دي لافورج إن تأثير الأجسام في الأجسام واقع مفروغ منه ، ولكننا إذا حاولنا فهم الحقيقة التي يقع بها التأثير لم تكن أيسر فهماً من تأثير الأرواح في الأجسام . ولولا الواسطة الالهية لما وصلت الأفكار نفسها إلى العقول والأرواح .

***

أما جورج بركلي فلا وجود في رأيه لغير العقل أو الروح ، ولا وجود للمادة في الخارج إلا من عمل العقل الباطن . لأن الصفات التي تنسب إلى الأشياء ليست في الأشياء بل في العقل الذي يدركها . فالامتداد والشكل والحركة وهي الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة هي عوارض فكرية لا توجد في خارج العقول : واللون والطعم والصوت هي كذلك إحساس عقلي وليست صفات عالقة بالأشياء . وإذا قيل له إن الصوت حركة نراها في الهواء قال : ولكن الحركة ترى ولا تسمع . فالصوت إذن من عمل السامع على كل حال .

وسخر بعضهم من هذا الانكار فنظم أبياتاً فكاهية يقول فيها ما فحواه : « إنك أيتها الشجرة لا توجدين إذا أغمضت عيني ولم أنظر إليك » . فأجابه بركلي قائلا : « كلا . بل توجد إذا أغمضت عينك لأن الله لا يغمض عينه »

وهذا هو البرهان الأكبر على وجود الله في مذهب بركلي . وهو توقف الموجودات كلها على عقل شامل الادراك يحتويها . ومن هذا العقل يصل إلى عقولنا علمنا بالموجودات : لأن العقل لا يفهم إلا عن عقل يلقي إليه بالمعرفة إذ لا معرفة في غير العقول .

قال في أصول المعرفة الانسانية : « إن التحقق من إدراك وجود الله لأكثر جداً من تحقق وجود الانسان . لأن مؤثرات الطبيعة تزيد زيادة لا نهاية لها على جميع المؤثرات المعزوة إلى الناس » .

وقد نظر بركلي في هذا إلى رأي لوك Locke سلفه في الفلسفة الانجليزية حيث يقول : « إن لنا من المعرفة اليقينية بوجود الله ما يزيد على كل معرفة لم تكشفها لنا الحواس . لا بل يسعني أن أقول إن يقيننا بوجود إله أقوى من اليقين بوجود أي شيء خارج عنا » .

ولكن بركلي كما رأينا قد جاوز رأي لوك في إثبات الوجود للعقل وحده ، وكان أثره في إنشاء الفلسفة المثالية Idealism أعظم من آثار جميع سابقيه .

***

وخلف ديكارت وبركلي في القارة الأوروبية والجزر البريطانية فلاسفة كثيرون من ذوي الآراء المعدودة في الحكمة الالهية . أشهرهم سبنوزا وليبنتز في أوروبة وهيوم ومل وهاملتون وريد في الجزر البريطانية . عدا فلاسفة ألمانيا الذين ظهروا في القرن التاسع عشر قبل الفلسفة المعاصرة ، وأشهرهم كانت وهيجل وشوبنهوزر ،

ومذهب سبنوزا (١٦٣٤ - ١٦٧٧) إن الله والكون والطبيعة جوهر واحد ، لأن الجوهر ما قام بنفسه ، أو هو واجب الوجود ، وهو لا يتعدد .

ولهذا الجوهر فكر وامتداد . وكل ما في الوجود من المعقولات والمحسوسات فهو مظاهر للفكر أو للامتداد . فالفكر تبدو مظاهره في عقل الانسان ، والامتداد تبدو مظاهره في هذه الأجسام .

والله علة الأشياء كلها بالمعنى الذي نفهمه من أنه هو علة نفسه . فليس خارج اللانهاية شيء ، والله هو اللانهاية . وإنما الفرق بين الله ومجموعة الظواهر المتفرقة أن مجموعة الظواهر المتفرقة تمثل الجانب المخلوق Natura Naturata وإن الله يمثل الجانب الخلاق Natura Naturans

فاذا قال قائل : إن هذا الانسان يفكر ، يفهم سبنوزا أن الله هو الذي يفكر بمقدار ما يتجلى في ذلك المظهر ، وكذلك إذا قلنا إن تلك الشجرة تنمو أو ذلك الكوكب يتألق . فكل ذلك هو مظاهر إلهية تتراءى لنا في صورة الأعراض لأننا نحن أنفسنا من الأعراض .

وسبنوزا لا يصف الله بالارادة والسمع والبصر والرضى والغضب والحكمة . لأن الله لا يمكن أن يتحول إلى حالة أكبر أو حالة أقل من وجوده فيرضى أو لا يرضى ويريد أو لا يريد . وهو - لأنه جوهر قائم بذاته - ليس وراءه شيء يحتاج إليه . فاذا أسندت هذه الصفات إلى الله وجب أن نقصي من أذهاننا كل مشابهة في الحقيقة أو المجاز بينها وبين الصفات التي نسندها إلى المخلوقات . وإنما هي أوهامنا نحن تمثل لنا هذه المشابهات . ولو أن المثلث عقل نفسه لحظة لخيل إليه

أن الله مثلث الأركان .

والله لا يعمل الشر ولا يعلمه . لأنه ليس هنا شر بالقياس إلى اللانهاية . ولكنه يأتي من اكتفاء كل جزء من هذه الأعراض المحسوسة بنفسه كأنه جزء منفصل عما حوله ، أو هو نفي وليس بثبوت . وليس في حق الله نفي بل كله ثبوت . ولا يعرض النفي إلا للمحدود الذي ينقص ويزيد .

والخلق لا يفيد معنى الانشاء من العدم في مذهب الفيلسوف . بل هو لازم لزوم الأعراض أو المظاهر للجوهر الالهي القائم بغير ابتداء . « وكل ما جرى فهو يجري بقوانين سرمدية في الجوهر الالهي مستمدة من ضرورة وجوده على الوجوب ، إذ ليس في الكون ممكن على الاطلاق . ولكن الأشياء محتومة الوجود والعمل على نحو تستلزمه ضرورة الطبيعة الالهية . ولا سبيل إلى نشوء هذه الأشياء على أي نحو أو أي نظام يخالف ما وقع . ولهذا لزم أنها وجدت على أكمل الأنحاء والنظم إذ هي نشأت ضرورة من طبيعة على أتم كمال » .

وواضح من هذا أنه لا محل للحرية الانسانية ولا للثواب والعقاب في هذا المذهب . ولكن الانسان يترقى فيتحد بالجوهر الالهي بقدر مقدور أو بالمعرفة و« الحب العقلي » كما سماه . أي حب العارفين الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدي المطلق الذي يتجردون فيه من التجزؤ والانفراد .

وقد نفى سبنوزا في بعض رسائله أنه يقول بوحدة الله والطبيعة ، وفسر كلامه بأن الله « حاضر » في الطبيعة لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه . لأنه لا انفصال عن اللانهاية ، وهي الله .

وعقدة الاشكال كلها ـ على ما رأينا ـ هي أن سبنوزا لم يرد أن يفرق بين وجود الأبد ووجود المكان والزمان . فالمكان يأخذ من المكان ، والزمان يلحق بما له حركة تبتدىء وتنتهي في أمد محدود . وليس للانهاية حيز يجوز عليه مكان ولا زمان . فلا تناقض بين كمال الله ووجود الكائنات التي تتحيز في فضاء محدود أو تجري إلى أمد محدود .

***

ويعد جوتفريد ويلهم ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧٢٦) أكبر الكارتيين بحق بين فلاسفة الألمان وفلاسفة القارة الأوروبية على التعميم .

وشعار ليبنتز في مسألة الخلق « أنه ليس في الامكان أبدع مما كان » وأن هذا العالم ليس بالعالم الوحيد الممكن في قدرة الله . فان قدرة الله لا تنحصر في ممكن واحد بل تتناول جميع الممكنات . ولكن هذا العالم أحسن العوالم الممكنة التي تقبل الوجود ، وكان في قدرة الله أن يخلقه بغير شر ولا قبح فيه ، ولكنه يكون إذن بغير خير ولا جمال . إذ الخير مرتبط بالشر والجمال مرتبط بأضداده . ومن تمثيله لذلك أن الظمآن إذا نقع غليله بالماء البارد القراح شعر بلذة جديرة باحتمال الظمأ في سبيلها ويطيب له تكرارها وتكرار ألم الظمأ الذي يشوقه إليها .

وفي الوجود على مذهب ليبنتز جواهر لا عداد لها يسميها الوحدات أو الأحاديات وهي باليونانية موناد Monads : كل منها بمثابة مرآة للوجود كله يختلف نصيبها من تمثيله باختلاف نصيبها من الصفاء والجلاء . وهي لا تتطلب أن يؤثر بعضها في بعض لأنها تعمل جميعاً بقانون واحد مذ كانت كلها منطوية على مثال الوجود كله ، وهي كالساعات التي تدق دقاتها معاً بغير تأثير من إحداها على الأخرى . لأنها متفقة التركيب والحركات .

وإذا اجتمعت هذه الوحدات في بنية واحدة كانت لتلك البنية « أميرة » ممتازة من تلك الوحدات . وهذه الأميرة لا تحركها ولا تؤثر فيها ولكنها إذا تحركت كانت أصدق الوحدات تمثيلا لنظام الوجود ، كما تكون الساعة المجلوة المتقنة أوضح في رصد الوقت وضبط الحركات من سائر الساعات .

وكل هذه الوحدات جواهر بسيطة لا امتداد لها ولا مقياس لها إلا مقياس الحركة المجردة . والله أعلى هذه الوحدات جميعاً ، ومنه تصدر القدرة التي تنتقل إليها على سبيل المحاكاة ، وهي قدرة لا تنقطع عن الخلق ولا يزال صدور الوحدات منها في اطراد .

ولو لم تكن وحدات الوجود « بسائط » لكانت المركبات كلها أعراضاً وهو محال . فلا يكون جوهراً إلا ما هو بسيط ، ولا يكون المركب موجوداً وجوداً صحيحاً إلا باشتماله على هذه البسائط أو الوحدات .

وقد امتاز ليبنتز بحسن تلخيصه للبراهين المثبتة لوجود الله . فمن تلخيصاته أنه قسم المقررات إلى وقائع زائلة وحقائق أبدية كالحقائق الرياضية ، فاستدل من دوام الحقيقة على حق دائم هو الله . ومن التلخيصات أن وجود الممكنات

لا يشتمل على سبب كاف لتعليل وجودها . فنحن نسأل لماذا وجد العالم ؟ فلا نفهم لذلك علة كافية إلا إذا تعلق الأمر بخالق واجب الوجود، شاء له أن يوجده لحكمة تحسن بواجب الوجود .

***

وأكبر الفلاسفة الذين ظهروا في الجزر البريطانية بعد بركلي هو دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ولعله أكبر الفلاسفة المحدثين في القارة الأوروبية .

والشك في الحواس وفي طاقة العقل الانساني هو سمة هيوم في كل ما كتب من المباحث الفكرية . ورأيه في وجود الله يوافق هذه السمة الغالبة عليه . فهو يرى أن إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور . فالأسباب التي تشكك الفيلسوف في الايمان هي بعينها أسباب المتدين التي تبعثه إلى الايمان ، وهي الشكايات والآلام والشرور . وقد تعلق البشر بالله لأنهم يعتصمون بالرجاء وينشدون السعادة ، وكلاهما باعث أصيل في النفس الانسانية . فليكن هذان الباعثان مناط الايمان بوجود إله قادر على الاسعاد وتلبية الرجاء ..

وقد عرضنا لرأي جون ستيورات مل في موضع آخر من هذا الكتاب ، فلم يبق في الفترة التي بين فلسفة هيوم وفلسفة المعاصرين من هو أولى بتلخيص رأيه من ريد الذي ولد في أوائل القرن الثامن عشر (١٧١٠ م) ، وهاملتون الذي ولد في أواخره (١٧٨٨) .

ويبني ريد فلسفته على الحقائق اللدنية التي يقرها الإدراك السليم Common Sense ولا تحتاج إلى برهان ، ومنها وجود المدركات وهي العالم الخارجي ، ووجود القوة المدركة وهي النفس الإنسانية . فلا يمكن عقلا أن يكون أساس الوجود أكذوبة أو أن يكون « الوجود » غير موجود إن أدركناه على غير حقيقته الخفية ، ووجود العالم ووجود النفس هما الدليل على وجود الله . بل وجود الله حقيقة من حقائق الإدراك السليم . . وليست بساطة الاستدلال على الصانع من صنعه مضعفة من قوة الدليل ، لأن الحقائق لا تكتسب القوة بالتنويع والتركيب ، بل أبسطها هو في الواقع أقدمها وأغناها عن الزخرفة والاختراع .

وهاملتون يبني فلسفته في الدين على فلسفته في أصول المعرفة ، وخلاصتها أن

الإدراك موقوف على الكيفية . فلا يقبل الإدراك ما ليست له كيفية Uncondi tioned وقولك إنك تفكر مرادف لقولك إنك تضع حدوداً وشروطاً لما تفكر فيه . فالوجود المطلق لا يدخل في حيز التفكير ولا تدركه العقول . وليست نتيجة ذلك أننا ننكر الوجود المطلق . لأن معرفتنا بقصور معرفتنا لا ينتج منه أن نجعلها حكماً في الإثبات والإنكار . وإنما تستلزم هذه الحقيقة نتيجة أخرى وهي ضرورة الاعتقاد ، وأنه لازم لإتمام عمل العقل في الإنسان ، ولا يحب هاملتون أن يخلي ضرورة الاعتقاد من أسبابها الفكرية الراجحة . بل يجعلها قضية معقولة قائمة على أن الفرضين المتعارضين أحدهما صحيح لا محالة . . فنحن إذا أردنا أن نعرف الوجود المطلق ـ أو نعرف الله ـ فإما أن يتمثل لنا كأنه « لا نهاية » مكيفة ، أو يتمثل لنا بلا كيفية من الزمان والمكان والصفات . ونحن لا ندرك اللانهاية بحال لأنها غير قابلة للإدراك . فليس أمام العقل إلا أن يدركها كما تتصل بالكون . فتمثل بذلك نوعاً من « الكيفية » لا سبيل إلى غيره . . . فهو دون غيره ما يسلمه العقل ويتممه الإيمان .

وتعد الفترة التي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وهيجل (١٧٧٠ - ١٨٣٠) في الفلسفة الأوروبية . لأنهما قد هيمنا بمذهبهما على مسالك التفكير التي شاعت بعدهما في أوروبة . . . ولا يزالان يهيمنان عليها إلى العصر الحاضر .

كان « كانت » من المؤمنين بالله . إلا أنه يكل الايمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة .

فالعقل في مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها Noumena .

والروح فاعلة أبداً وليست مفعولا أو موضوعاً للمعرفة . فهي عارفة غير معروفة .

وليست مسألة الايمان من ثمة مسألة علاقة بين الله والطبيعة ، أو بين الله وهذه الأكوان المادية . ولكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الانسان . فمن ضمير الانسان إذن نستمد الدليل على وجود الله .

وفي ضمير الانسان شعور أصيل بالواجب الأدبي ، وقسطاس مستقيم يوحي

إليه أن يعامل الناس كما يحب أن يعاملوه .

وهذا الوحي الذي أودعه الله النفس الانسانية ضمين باسعاد من يطيعونه وحسن الجزاء لهم من الله .

ولكنهم لا يسعدون في كثير من الأحيان . وقد يسعد الآثمون ويشقى العاملون بالواجب في هذه الحياة .

فلا بد من عالم آخر يتكافأ فيه واجب الانسان وجزاؤه . وهذا هو البرهان الأدبي على خلود الروح وحرية الانسان .

وهيجل يؤمن بالله كذلك ولكن على نحو يشبه الايمان بوحدة الوجود . فليس في الكون غير العقل ، والعقل هو الكون ـ وهو العقل المطلق ـ يتجلى في الموجودات على سنة مطردة : وهي السنة الثنائية Dialectic .

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود في هذا الكون ينشيء نقيضه ، ثم يجتمعان في موجود أكمل من الموجود الأول . ويعود هذا الموجود الأكمل فينشيء نقيضه . . ويكون هذا التطور سبيلا إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة ، بدلا من حصرها في وجه واحد .

فهناك التقرير Thesis ثم النقيض Antithesis ثم التركيب Synthesis ، وهو يجمع التقرير والنقيض .

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق ، وهو لتقرير ، ونقيض الوجود المطلق هو العدم ، والتركيب الجامع للوجود المطلق العدم هو الصيرورة . لأن الشيء في حالة الصيرورة يكون موجوداً وغير وجود . . ولا يأخذ في الوجود من ناحية حتى يأخذ في الزوال من ناحية خرى .

ومن الضروري لفهم هيجل في هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذي يقابل الوجود المطلق .

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذي لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات ، وخلو الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذي يعنيه الفيلسوف .

ومتى حدثت الصيرورة في الوجود المطلق كان منه الوجود الذي له صفات وأحوال ، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير ، إلى نقيض ، إلى تركيب .

وقد تجلى الوجود المطلق في هذه التطورات حتى بلغ طور الانسان ، وهو طور الوعي أو إدراك الوجود لنفسه . ولا يزال الوجود المطلق متجلياً حتى يشمل الوعي كل موجود .

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق ، والعدم المطلق ، لا بد منها لاخراج هذه الموجودات المحدودة التي ليست بكاملة ولا معدومة .

والله هو كل الوجود سواء في كماله المطلق أو في تجليه في كل محدود من هذه الكائنات .

***

ومن البديه أننا لا نستقصي بهذه العجالة كل رأي لكل فيلسوف ظهر في العصور الحديثة . فذلك شرح يطول ولا تدعو إليه الحاجة فيما نحن فيه . ولكننا توخينا أن نكتفي بالفلاسفة الذين فصلوا آراءهم ومذاهبهم في المسألة الالهية ، وأن نكتفي من هؤلاء بمن يعبرون عن جوانب النظر المتعددة ، ولا نحصيهم جميعاً على سبيل الاستقصاء .

وقد عرفت لغير هؤلاء الفلاسفة آراء تستحق الالمام بها لأنها تعبر عن وجهات نظر لم تذكر كلها فيما أسلفناه .

وأحقها بالذكر هنا رأي نيوتن الانجليزي وكونت الفرنسي : وأولهما مؤمن وثانيهما لا يثبت الله ولا ينفيه .

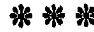
أما رأي نيوتن فهو أننا لا نصف العالم بالاحكام والاتقان لنستدل باحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فان هذا الدليل ينطوي على تناقض في رأي الفيلسوف ، لأن العالم المحكم المتقن يستغني بقوانينه ونواميسه عن العناية الالهية بعد خلقه . . . والايمان بالله قائم على الايمان بالعناية التي تحيط بالخلق في كل حين . فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم ، بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضي أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كله ، ويفتقر إلى موجده على الدوام .

ويسخر ليبنتز بعالم نيوتن . لأن ليبنتز كما تقدم يرى « أنه ليس في الامكان أبدع مما كان » . . . ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنيع .

وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقلين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد . وأنها قابلة للرأيين معاً بعد التدبر والانعام .

فمذهب ليبنتز لا ينفي أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » . فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرجه من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود .

وكون العالم محكماً متقناً على أي معنى من معاني الاحكام والاتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب نيوتن . بل يحتاج إلى تكملة من رأي الفلاسفة الآخرين الذين يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه . فلا يزال الوجود قائماً بقدرة الله لأنه لا يستقل بكيانه أبداً ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات .



وأوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية يقول إن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة إلى طور العلم الوضعي . . . ثم يعتمدون على هذا العلم وحده في كل معرفة يدركونها ، ولا وسيلة إلى الادراك غير التجربة والمقابلة والاستقراء .

ومهما يجهد العقل فلن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة . فادراك المسائل الغيبية من وراء أمد العقول . وقد تستغني العقول عن إدراكها لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض . . . وهي حياة قائمة على التجارب في حدود المعلوم من القوانين والنواميس .

وليس أمامنا غاية مثالية نتجه إليها بالايمان ونثبتها بوسائل المعرفة الميسورة غير « سعادة الانسانية » وتقديس أمثلتها العليا في الخير والحق والجمال .

ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضي وأئمة الاصلاح في كل جيل . لأنهم

خدموا الانسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طريق الاستقامة والعمل المشكور ، وقد جعل لكل نبي من هؤلاء الأنبياء ، موعداً يذكر فيه وشعائر مرعية لعبادة الانسانية في ذكراه .

وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها ، وأن الله كما قال فولتير لو لم يكن موجوداً لوجب إيجاده في العقل والضمير . ويبقى أن كونت يتخطى الركن الأكبر من أركان الايمان وهو الصلة بين النوع البشري وعالم اللانهاية . . . فاذا كانت الصلة بين الانسان واللانهاية تنقطع لأن اللانهاية لا يحاط بها في العقول فمعنى ذلك أن « اللانهاية » لن يؤمن بها لأنها لا نهاية . وأن الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كمال مطلق . وأن يكون السبب المستحق للايمان هو السبب المبطل للايمان في رأي فيلسوف العقل والتجربة . وما كان العقل والتجربة لينكرا قولا هو أحق بالانكار من هذا الرأي العجيب . وأصح من هذا أن يقال : إن الكمال المطلق لا يحاط به . ولكن هناك وسيلة للايمان به غير تجارب العلوم وحدود المنطق ، وقد وجدت هذه الوسيلة فعلا ولم يقتصر القوم فيها على أنها فرض من الفروض .

التصوف

لا بد من فصل خاص عن التصوف بين فصول الكلام على الفكرة الالهية ، لأنه ينفرد بتفسيرات في هذا الموضوع لا تتواتر في العقائد العامة ولا تشبه المذاهب العقلية التي يذهب إليها الفلاسفة .

وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الأحاد ولا تشيع في الجماعات ، وقد توصف « بالعبقرية الدينية » إذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار .

ومن لغو القول أن يقال إن هذه العبقرية هي نوع من التسامي بالغريزة النوعية أو الجنسية ، لكثرة ما يرد في أقوال المتصوفة من عبارات الغزل وكنايات الوجد والشوق والهيام .

فهم في الواقع يكثرون من هذه العبارات والكنايات ، ويتكلمون عن الوصل والهجر والشوق والدلال كما يتكلم العشاق في قصائد الغزل والمناجاة .

فيقول الحلاج مثلا : « يا أهل الاسلام ! أغيثوني . فليس يتركني ونفسي فآنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها . وهذا دلال لا أطيقه »

وتقول رابعة العدوية :

أحبك حبين حب الهوى   وحب لأنك أهل لذاكا

ويبرز هذا المعنى كل البروز حيث يقول ابن عربي في حلم رآه :

« رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة

عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤ ياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤ يا بصير بها . . . فقال : صاحب هذه الرؤ يا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون لأحد من أهل زمانه » .

فهذا وأشباهه كثير من أقوال أهل التصوف الذين امتازوا بالعبقرية الدينية هذا الامتياز .

ولكنهم لا ينفردون بهذه الحالة بين أصحاب العبقريات . فان ما يصدق عليهم يصدق على عباقرة الفن وعباقرة الحرب وعباقرة المعرفة على التعميم . فما من أحد من أصحاب هذه العبقريات إلا لوحظ في تكوين مزاجه اختلاف قوي يمس الغريزة النوعية أقوى مساس . فمنهم من يفرط فيها ومنهم من يهملها ، ومنهم من يصاب بالعقم ومن يولد له أولاد يموتون في الطفولة أو يولد له الاناث دون الذكور ، ومنهم من يرتبط وحيه الفني بعاطفة من عواطف الحب تشغله في الحقيقة والخيال . فاذا قلنا إن العبقرية كلها نوع من التسامي بالغريزة النوعية بقي أن نعرف دواعي التمييز بين عبقرية المتصوف وعبقرية الفنان وعبقرية العالم وعبقرية القائد الفاتح والسياسي القدير . وإنما نذكر الواقع فنفهم الحقيقة في هذا الأمر على وجهه المستقيم ، والواقع من جهة هو أن العبقرية « يقظة وتنبه » وأن الغريزة النوعية عميقة القرار في تركيب كل بنية حية . فلا تتيقظ النفس في أعماقها إلا تنبهت معها تلك الغريزة فبرزت بتعبيراتها على نحو من الأنحاء . والواقع من جهة أخرى أن العبقرية خدمة للنوع كله من جانب الخلق العقلي أو الروحاني لا من جانب الخلق الحيواني أو جانب التوليد . فلا عجب أن تنازع الغريزة النوعية مكانها وأن تنمو واحدة منهما « على حساب » الأخرى . . . ولا عجب أن تتلاقيا على حال من الأحوال وكلتاهما مرهونة بطلب التجديد والدوام في نوع الانسان .

فالتسامي بالغريزة النوعية لا يفسر لنا التصوف أو العبقرية الدينية ولا يفسر لنا البراعة الحربية أو القدرة على نظم الشعر ونحت التماثيل وتنسيق الألحان وكشف القوانين العلمية أو الرياضية . وإلا لكانت كل هذه العبقريات سواء في المعدن والقدرة ، ولم يكن هنالك فرق بين الشاعر والفاتح والرياضي والموسيقار . وليس ذلك بتفسير وتوضيح ، بل هو الابهام كل الابهام .

إنما التصوف - أو العبقرية الدينية - قدرة على الشعور بحقائق الدين والعبادة ، وهو كجميع العبقريات قلق يتطلب الراحة بالتعبير عن نفسه ، والتوفيق بين النقائض التي تعتريه والشكوك التي تساور الضمير فيما يجب عليه .

وقد أصاب الغزالي حين سمى هذه العبقرية بالذوق والسلوك ، ولا نحسب أننا نختار في وصف قلق النفس ونوازعها إلى التصوف كلاماً هو أصدق من كلامه في التعبير عن هذه الحالة ، حيث قال في كتابه المنقذ من الضلال :

« ثم تفكرت في نيتي في التدريس فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أني على شفا جرف هار وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار : أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ومنادي الايمان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل . . . ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فانها سريعة الزوال . . . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر . . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار . إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفين إليّ فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة . ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم ومرم الطعام والشراب فكان لا ينساغ لي شربة ولا يهضم لي لقمة . وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم . . . فلا سبيل إلى العلاج إلا بأن يتروح السر من الهم الملم . ثم لما أحسست بعجزي وسقط اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أوري في نفسي سفر الشام . . . ففارقت بغداد وفرقت ما كان معي من مال ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال » .

***

ويختلف المخرج من هذه الحيرة باختلاف مزاج الصوفي وتكوينه . فاذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلي عن العلاقات واستراح إلى سكينة التسليم ، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التي ترفع النقائض ، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها .

وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخي إن التصوف هو معرفة الحقائق الالهية . يكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذاهبها ، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور ويحاولون أن « يحسوها » كاحساس المرء بالكائنات التي يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال .

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوي في فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ما عداها : وتلك هي بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها .

فمن قديم الزمن قال الفلاسفة إن هذه المادة المتغيرة خداع من الحس وإن جوهر الوجود الصادق إنما هو العقل السرمدي الذي لا تغير فيه ، أو هو الروح السرمدي كما يرى بعض الفلاسفة الذين يوحدون العقل والروح .

ولكن التصوف هو الشعور بهذه الحقيقة لا مجرد التفكير فيها . وسبيل المتصوف إلى ذلك هو الاعراض عن هذه الظواهر بالزهد فيها والتنصل منها . فهي الحجب التي تستر الحقيقة الالهية عن النفس البشرية . وكلها باطل تتكشف عن وهم زائل . إذ لا موجود كما قال ابن عربي « إلا الله ، ولا يعرف الله إلا الله » .

ومنهم من يغلو فيقول بوحدة الوجود ويقول إن الله هو جميع هذه الموجودات ، وإنها ليست فيه على سبيل التجزئة والتفرقة ولكنها تكمن فيه كما يكمن الربع والنصف في الواحد . فليس هو كله وليس هو منفصلا عنه وليس هو موجودا على التحقيق ، ولكنه موجود بالاضافة إلى وجود الله ، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة إلى حقيقة النوع . فهو ليس بمعدوم ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا ينفصل عنها .

وليس في الكون قبح أو شر عند هؤلاء المتصوفة إلا بالمقابلة بين بعض الموجودات وبعضها دون الوجود المطلق الذي لا يقبل التعيين والمقابلة ، ولا

توجد الأشياء بالنسبة إليه وجود الانفصال والتخصص والموافقة والنفور . كما قال بهاء الدين العاملي : « إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفاً ثابتاً في أنفسها ، فان كل طبيعة متعينة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر . وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين . فأيهما غلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة . والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التي وقعت بينها أسباب المخالفة . فهي لا تثبت لشيء إلا بالنسبة إلى ما يقابلها ، لا بالنسبة إلى الاطلاق والمطلق . فهي وما يقابلها مما سمي نظافة على السوية بالنسبة للمطلق . . . »

والمتصوفة في النظر إلى هذه الأشياء فريقان : فريق يرى أن « الكشف » حاضر يتحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة ، ومنها معالم الشخصية الانسانية . فاذا غاب الانسان عن حسه وعن محسوساته فهو في حضرة الله ، وإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره كما قال الحلاج « وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه » وذاك هو الفناء في الله بلغة أبي يزيد البسطامي ، أو حب الذات للذات كما يقول ابن الفارض :

ومازلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق . بل ذاتي لذاتي أحبت

ويستوي في هذا الشعور متصوفة الشرق والغرب من جميع الأديان . فانتفاء الشعور بالموجودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم ، لأن الشعور بالبطلان هو الذي يحجب الشعور بالحقيقة . قالت القديسة تريزا St Teresa : « في الفترة التي تتحد فيها الروح تتجرد الروح من كل شعور . وإذا استطاعت أن تشعر فهي لا تشعر بشيء معين . فلا حاجة بها إلى حيلة لحجز العقل عن التفكير ، لأنها تظل مأخوذة في سكينتها حتى لتجهل ما تحب وما تريد . أو هي بالايجاز في حكم الميتة . بالنظر إلى أشياء هذه الدنيا ، ولا تعيش إلا في الله » .

وكان إكهارت Eckhart يسمي الله الذي يشعر به في هذه الحالة : « باللاشيء الذي لا يسمى » . . . ولا يقصد باللاشيء نفي الوجود . بل يقصد به نفي الأشياء المعينة التي تحمل الأعيان والأسماء .

قالت كرستيان شلدرب Schilderups في وصف هذه الحالة : « هي السعادة بغير شاغل ولا علاقة . في انسجام مطلق ، لا تفكير فيه ، ولست فيه نفساً فردية . . بل أنا اذا مشيت مشيت ولا شيء غير مجرد المشي هناك . لا رغبة ، لا

حاجة في كل ما هناك . وإنما هو شعور واضح بأنك أنت شيء واحد مع كل شيء . « فأنا » في تلك الحالة ليست إلا كل شيء آخر . أنا النور ، أنا الثلج ، أنا ما أسمع وما أرى » .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق ، أي من الفريق الذي يغيب عن الموجودات لينفذ إلى حقيقة الوجود ..فان فريقاً غيرهم من كبار المتصوفة يرى أن نفي الحس لا يكفي للوصول إلى الله ، وأن الله ظاهر في موجوداته فالوصول إليه عمل وعلم بتلك الموجودات .

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه الواحد

وهناك طريقة إلى الحقيقة الالهية من داخل النفس وطريقة إليها من داخل العالم ، ولا تغني واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء .

ولكن الفريقين يتفقان في طريقة واحدة هي طريقة « الحب الالهي » الذي يشمل العقل والشعور . فكلهم يلتمس في الحب شفاء من الحيرة وحلا للنقائض واقتراباً من الحقيقة التي تحول دونها نوازع البغضاء ومطامع العيش وانحصار النفس في النفس انحصاراً يسد عليها منافذ الوجود المطلق العظيم .

كانت لقلبي أهواء مفرقة   فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي

والمعول في جميع العبقريات ـ لا في العبقرية الدينية وحدها ـ على المعنى المعبر عنه لا على التعبيرات اللفظية التي ترد على لسان هذا العبقري أو ذاك .

فالشاعر الذي يستهويه صفاء الماء فيقول لنا إن في جوف البحر عرائس تغويه باللمح وتغريه بالوثوب إليه ـ يعبر لنا عن حقيقة نحسها وإن كذبنا ألفاظه وحروفه .

والموسيقي الذي تستهويه بهجة الربيع ينقلها إلينا بألحانه وأصواته ، وإن كانت الرياحين والنسمات والأمواه شيئاً غير الأصداء والأصوات .

والعبقرية الدينية ظاهرة في الآحاد ـ مع ظهور الأديان في الجماعات ـ فلا شك في دلالتها الجوهرية وإن كانت عباراتها اللفظية محلا للخلاف بل للانكار في كثير من الأغراض . لأننا لم نعرف في نفس الانسان عبقرية قائمة على العدم ،

خلواً من المعاني والقيم ، فلا يسعنا أن نصرف العبقرية الدينية من عالم الحقيقة أو نصرف دلالتها التي تلح بها على عقولنا وضمائرنا . لأن بعض أصحابها تعوزه سلامة البنية أو دقة التعبير أو يشذ بأعماله وأقواله عن عادات الجماعات والأمم . فكل العبقريات ـ وليست العبقرية الدينية وحدها ـ سواء في هذه الخصلة . وتبقى دلالة العبقرية في النهاية بعد كل تعقيب وتعليل . ودلالتها التي تلزم من وجودها : أنها تعبر عن حقيقة إلهية من وراء المجاز والرمز والكناية وتعدد الصور والأساليب في التصوير والتعبير .

براهين وجود الله

في رأينا أن مسألة وجود الله مسألة « وعي » قبل كل شيء .

فالانسان له « وعي » يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من « وعي » يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه .

والوعي والعقل لا يتناقضان ، وإن كان الوعي أعم من العقل في إدراكه ، لأنه مستمد من كيان الانسان كله ، ومن ظاهره وباطنه ، وما يعيه هو وما لا يعيه ، ولكنه يقوم به قياماً مجملا محتاجاً إلى التفصيل والتفسير .

ونحن نخطىء فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقي وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف .

فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم .

وهو في وجوده ملكة حية تعمل عملا حياً ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه في عرف المنطقيين .

وهو في وجوده هذا يقول « نعم » ويقول « لا » ويحق له أن يقولها مجملتين في المسائل المجملة على الخصوص .

وقد يخطىء القول في بعض الأشياء ولا يضمن الاصابة في كل شيء ، ولكن

خطأ ينفي العصمة الكاملة ولا ينفي الوجود . فقد يكون العقل المجمل موجوداً عاملاً وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل ، ولن يقدح ذلك لا في وجوده ولا في صلاحه للتفكير . لأن « التقسيم المنطقي » يخطىء أيضاً كما يخطىء العقل المجمل في أحكامه المجملة ، ولا يقال من أجل ذلك إن التقسيم المنطقي غير موجود أو غير صالح للتفكير .

فإذا قالت البداهة العقلية : « نعم . هناك إله » فهذا القول له قيمة في النظر الانساني لا تقل عن قيمة المنطق والقياس ، لأنها قيمة العقل الحي الذي لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره أو سند أقوى من سنده . وقد كان العقل المجمل أبدا اقرب الى الأيمان او اقرب الى قولة « نعم » في البحث عن الله ، ولم يستطع التقسيم المنطقي أن يقول « لا » قاطعة مانعة في هذا الموضوع .

ويبقى بعد ذلك أن « الوعي » أعم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق في أصالة وجوده مع الحياة الانسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعي الكوني المركب في طبيعة الانسان هو مصدر الايمان بوجود الحقيقة الكبرى التي تحيط بكل موجود .

وللانسان وعي بما في الكون من جمال ، وله وعي بما فيه من نظام ، وله وعي بما فيه من أسرار وألغاز وغيوب . فإذا احتجب الجمال عن أناس وأسفر لأناس آخرين فليس ذلك بقادح في وجوده أو صدق الاحساس بمعانيه ، وإذا تناسقت البداثه « الرياضية » والنظم الكونية في بعض العقول فليس يقدح في هذا النسق أنه مضطرب أو مفقود في غيرها من العقول ، وإذا خيل إلى فريق من البشر أن هذا الكون السرمدي خلو من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الاستئثار بالتصديق دون الفريق الذي يستشعر تلك الأسرار والغيوب ويبادلها المكاشفة والمناجاة ، وليست « لا » أحق بالتصديق من « نعم » لأنها إنكار . إذ إن الانكار في المسائل السرمدية هو الادعاء الذي يطالب صاحبه بالدليل . وما زالت صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية في بدائه العقول . فالذي يقول إن الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة في هذه الصفة أو يمكن أن يتخيلها العقل بغير كمال وإطلاق فهو الذي يدعي ما يناقض البدائه ولا يقوم عليه دليل .

ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ الايمان في بني الانسان وجدنا أن اعتماده على « الوعي » الكوني أعظم جداً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية ، وأنه أقوى جداً من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم ، ولم تكن الفلسفة نفسها في عصورها القديمة معنية بإقامة البراهين على وجود الله للاقناع بعقيدة والتوسل إلى إيمان . وإنما كان الكلام في وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين من قبيل الكلام على مباحث العلوم وتفسير الظواهر الطبيعية . فأرسطو مثلا لم يثبت وجود الله ليقنع به منكراً يدين بالكفر والالحاد ، ولكنه أثبته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الاثبات ، ولم يحاول ان يقنع به أحداً في زمانه على طريق التدين والايمان .

فليس وجود الله عند أرسطو وأمثاله مسألة دينية أو مسألة غيبية يختلف الأمر فيها بين الاثبات والنفي كاختلاف الهدى والضلال ، ولكنها حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التي يتم بها تصور الحركات والاشكال في الأفلاك والسماوات .

ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفات الله أكثر وأعنف من الجدل في وجوده . فقضى اللاهوتيون زمناً وهم لا يشعرون بالحاجة إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذه المخلوقات ، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالأراء الفلسفية ، ومناظرتهم للمناطقة والمتفلسفين في صناعة الجدل البرهان .

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لاثبات وجود الله بالحجة والدليل ، ونحسب أننا نضعها في موضعها حين نقرر في شأنها هذه الحقيقة التي يقل فيها التشكك والخلاف : وهي أن البراهين جميعاً لا تغني عن الوعي الكوني في مقاربة الايمان بالله والشعور بالعقيدة الدينية ، وإن الاحاطة بالحقيقة الالهية شيء لا ينحصر في عقل إنسان ولا في دليل يتمخض عنه عقل الانسان ، وإنما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين ، وهما نوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المؤمنون ، ونوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المنكرون ، فإذا كانت أدلة المؤمنين أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناءه وأدى القياس رسالته التي يستطيعها في هذا المجال ، وهي في الواقع أرجح وأصلح للاقناع بالفكر ـ فضلا عن الاقناع بالبداهة ـ كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين .

ولا يخفى أن قاعدة الاثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل . فليس للعقل البشري خصومة في الاثبات ولا خصومة في الانكار . . وليس على أحد عبء الدليل كله ولا على احد عبء الانكار كله في البحث عن حقيقة الوجود ، وليس للمنكر أن يستريح في مرقده ليقول للمؤمن : إنها قضيتك فابحث عنها وحدك واجهد لها جهدك ثم أيقظني لتسمع مني ما أراه فيما تراه . . . فربما كان المنكر هنا هو صاحب الادعاء وهو أحق الخصمين بالجهد في طلب الدليل . لأنه اذا قال إن المادة قادرة على كل تدبير نراه في هذا الكون فليس كلامه هنا مجرد إنكار لوجود الله أو التزام للخطة الوسطى بين الاثبات والانكار .

***

ونحن لا نحصي هنا جميع البراهين التي استدل بها الفلاسفة على وجود الله فإنها كثيرة يشابه بعضها بعضاً في القواعد وإن اختلفت قليلا في التفصيلات والفروع ، ولكننا نكتفي منها بأشيعها وأجمعها وأقربها إلى التواتر والقبول ، وهي : برهان الخلق ، وبرهان الغاية ، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء ، وبرهان الأخلاق أو وازع الضمير .

أما برهان الخلق ـ ويعرف في اللغات الأوروبية باسم البرهان الكوني أو The cosmological argument ـ فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع . وخلاصته أن الموجودات لا بد لها من موجد ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته ، ولا يمكن أن يقال إن الموجودات كلها ناقصة وإن الكمال يتحقق في الكون كله ، لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص كمال ، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء ، ومجموع القصور قدرة لا يعتريها القصور . فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه .

ويسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك ، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها ، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان ، والحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال ، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الامكان إلى حيز الوجود ، أو

من حيز القوة إلى حيز الفعل ، وفحوى البرهان أن المتحرك لابد له من محر ، وأن هذا المحرك لا بد أن يستمد الحركة من غيره . . . وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد لا تجوز عليه الحركة لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان ، وهذا هو « الله » .

وجواب الماديين على هذا البرهان أنه لا مانع أن يكون المحرك الأول ماديا أو كونياً وأن يكون وجوده أبدياً أزلياً بغير ابتداء ، ولا انتهاء . لأن قدم العالم أمر لا يأباه العقل ولا يستحيل في التصور ، وحدوثه مشكلة تستدعي أن نسأل : ولم كان بعد ان لم يكن ؟ وكيف طرأت المشيئة الالهية بإحداثه وليست مشيئة الله قابلة للطروء ولا لتغير الأسباب والموجبات ؟

ومن هؤلاء الماديين من يجزم بأن هذا الكون كله لا يحتوي شيئاً واحداً يلجئنا إلى تفسيره بموجود غيره ، ولا استثناء عندهم في ذلك للنظام ولا للعقل ولا للحياة .

فمن أقوالهم إن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ في الكائنات الأرضية ، وضربوا لذلك مثلا صندوقاً من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذي لا تحصره السنون ولا القرون ، فلا مانع أن هذه التنضيدات تسفر في مرة من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم ، ولا عمل في اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التي تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات .

وهكذا الكون المادي في اضطرابه المشتت الذي تعرض له جميع المصادفات الممكنة في العقول ، فلا مانع في العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين في عالم الجماد أو في عالم الحياة .

وهذا المثل نفسه ينقض دعوى قائليه ويستلزم فرضا غير فروض المصادفات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال .

فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم ، فإن وجود الفاء والياء واللام والسين والواو

مثلا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف . فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة ترتبط بينها علاقة التشاكل او التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية ؟ ومن أين للمادة هذا التنويع في الأجزاء ؟ ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على وجه مفهوم ؟

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد وليس من اللازم عقلاً أن توجد هذه القوة بين الحروف ، وأن يكون وجودها موافقاً للجمع والتنضيد وليس موافقاً للبعثرة والتفريق .

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات . فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها ولا تتخبط في بعضها قبل انتهائها ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء ؟

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى « تنضيدة » مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الاجزاء عليها . فلماذا تماسك النظام في الكون بعد ان وجد مصادفة واتفاقاً ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء ؟ وما الذي قرره وأمضاه وجعله مفضلا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال ؟

والعجب في تفكير الماديين أنهم يستجيزون الكمال المطلق في كل عنصر من عناصر الوجود إلا عنصر « العقل » وحده فإنهم يحدونه بالعقل الذي يتراءى في تكوين الانسان دون سواه . فلا حدود عندهم لمادة الأكوان ولا لاستمرارها في الزمان والمكان ، ولا لما اشتملت عليه من القوة والحركة والتكرار ، ولكنهم إذا تكلموا عن أشرف هذه العناصر ـ وهو العقل ـ أجازوا حصره في البنية الانسانية ولم يطلقوه من الحدود التي أطلقوا منها جميع عناصر الوجود .

فكيف جاز عندهم أن تكون المادة قادرة على خلق العقل ثم جردوها منه ملايين الملايين من السنين قبل ظهور الانسان بين هذه الكائنات ؟

وهل هي ملايين الملايين من السنين وكفى؟

كلا . فإن الكون الذي لا أول له قد انقضت عليه آماد وآماد لا تحسب بالملايين ولا بأضعاف أضعاف الملايين . فلماذا طبعت المادة على تكوين العقل ثم تجردت منه إلى ما قبل ظهور العقل الانساني . . . وهو تاريخ قريب - بل جد قريب - بالقياس إلى تلك الأوائل التي لا يحيط بها الحساب ؟

إن بعضهم يفسرون ذلك بتسلسل الدورات في المادة منذ الأزل الذي لا أول له إلى الأبد الذي لا تعرف له نهاية في الزمان ، ويعنون بتسلسل الدورات أن الكون ينتظم ثم ينحل في كل دورة من دوراته التي تمتد ربوات بعد ربوات من الدهور فتنشأ المنظومات السماوية ويتهيأ كوكب من كواكبها لظهور الحياة عليه ، وترتقي أطوار هذه الحياة حتى تبلغ مرتبة الحياة الانسانية بما يقارنها من العقل والتمييز ، ثم تنتهي بعد ذلك إلى تمامها فتؤذن بالدثور والانحلال ، ثم تعود كرة أخرى دواليك من بداية السديم المنتشر في الفضاء إلى نهاية تلك الدرجة المقدورة من عنصر العقل : وهي درجة العقل الانساني أو ما يشبه عقل الانسان .

ويحسب هؤلاء الماديون أنهم أبطلوا بتفسيرهم هذا غرابة الظاهرة العقلية التي تختفي من الأزل ولا تبرز في الكون إلا قبل آلاف محدودة من السنين ، أو قبل الملايين وهي في حكم الآلاف . فلا غرابة إذن في دعواهم لأن العقل قديم يتجدد من أزل الآزال إلى أبد الآباد .

فهل زالت الغرابة بهذا الفرض العجيب ؟ وهل يجيز العقل أن يكون العقل وحده هو العنصر المحدود بأرقى ما يرتقي إليه الانسان ؟ وأنه هو العنصر الطارىء العرضي في كائن واحد من الكائنات وهو الانسان . . ؟ لماذا لا يكون العقل أزلياً في الوجود فيكون عقل إله لأن الأزل أليق الصفات بصفات الله ؟ لماذا نقبل « الدورات الأزلية » ولا نقبل العقل الأزلي وهو أولى بالقبول ؟ لماذا نتحكم في تقرير حدود العقل ونتحكم في اختلاق تلك الدورات الأبدية وليس شيء من ذلك بعيان شهود ، ولا بمنطق صحيح ولا بعلم من علوم التجربة والاستقراء ؟

إن قبول فكرة الله أيسر من قبول هذه الأوهام ومن التعسف في إقامة هذه الحدود ، وآخر من يجوز لهم هذا التطوح في تلك الأوهام والفروض هم أولئك

الماديون الذين يبطلون كل شيء غير الحس والتجربة والاستقراء . فإنهم إذا دخلوا في عالم الغيب والايمان سقط مذهبهم كله من تحتهم وهم لا يشعرون

***

ومن المذاهب الفلسفية الحديثة التي نشأت في القرن العشرين لتعليل ظهور الحياة في المادة مذهبان متقاربان في الأسس مع تباعد النتائج بينهما في الشرح والتفصيل ، وهما مذهب الحيوية المنبثقة الذي يقول به الفيلسوف الانجليزي صمويل إسكندر ويعرف في الانجليزية باسم Emergent Vitalism . . ومذهب التركيبة الكاملة الذي يقول به المارشال سمطس زعيم إفريقية الجنوبية المشهور ، ويعرف في الانجليزية بالهولزم Holism من كلمة إغريقية بمعنى « الكل الكامل » .

وخلاصة الفكرة الأساسية في هذين المذهبين أن المادة تتجه إلى التركيب أو تكوين المركبات الكاملة ، وأن الحياة تظهر فيها عند التركيب كما تظهر الخصائص الكيمية من بعض العناصر عند امتزاجها ، ولم تكن قبل ذلك ظاهرة في هذه العناصر على انفراد . ومذهب صمويل اسكندر أعم من مذهب المارشال سمطس في هذه الفكرة ، لأنه يقول بأن العقل الالهي نفسه قد نشأ في الكون على هذه المنوال ، فكانت المادة من أزل الآزال ثم بزغ منها العقل الالهي في طور من أطوار التفاعل والتآلف بين الذرات والأجزاء .

والمسألة هنا كما نرى مسألة اعتقاد وتقدير . ومتى كانت كذلك فلا ندري لماذا يسهل على العقل البشري أن يتصور الله مخلوقاً من المادة ولا يتصور المادة مخلوقة بقدرة الله ؟ ولماذا يرجح ذلك الاعتقاد على هذا الاعتقاد ؟

أما القول بأن المادة تتجه إلى التركيب فتنبثق الحياة منها ضرورة في بعض الأطوار فليس فيه تفسير لظهور الحياة ، بل كل ما فيه أنه وصف للظواهر الحية التي يقع عليها الحس ونعرفها بالاختبار . فقد شوهدت الأجسام الحية فقيل إن المادة تميل إلى تكوين الأجسام الحية ووقف التفسير عند تسجيل الظواهر المحسوسة واعتبار وجودها تفسيراً لأسباب هذا الوجود .

لكن هذا القول لا يفسر لنا اختصاص بعض الاجزاء بظهور الحياة فيها دون جميع الأجزاء التي تشتمل عليها الأكوان في الأرض والسماء فإن أجزاء المادة قد

بدأت معاً ولم تبدأ بفروق بينها تستلزم أن يتركب بعضها ويبقى سائرها بغير تركيب . . . فلماذا وقع فيها هذا الاختلاف ؟ بل لماذا كان هذا الاختلاف مقصوداً لتدبير البيئة التي تعيش فيها الحياة ، وموافقة هذه البيئة لمطالب الأحياء من غذاء وحركة وامتياز عما حولهم من الجماد .

وإذا فرضنا أننا استطعنا في يوم من الأيام أن نركب عناصر المادة كما تتركب في جسم الكائن الحي المريد فهل تبرز فيها الحياة على المنوال الذي وصفوه ؟ وإذا أتينا إلى رجل بعينه فاتخذناه مثالا للتركيب ووضعنا في المخلوق المركب نموذجاً لكل خلية من خلايا جسمه بمادتها الطبيعية فهل تظهر في هذا المخلوق المركب أعراض الأخلاق الموروثة والملكات العقلية والخصائص التناسلية التي ينقلها الآباء إلى الأبناء ؟ ترى لو أننا ركبنا أسداً بخلايا جسمه كلها هل ينجم هذا الأسد مفترساً محباً لأكل اللحوم صالحاً لتوليد الأشبال من اللبؤات ؟ ترى لو أننا ركبنا بلبلا بخلايا جسمه كلها هل ينجم هذا البلبل مغرداً يتعشق الورود ويألف الغناء بالليل ويخشى الصقور والنسور كما تخشاها هذه البلابل المتوالدة من الذكور والاناث ؟ ترى لو ركبنا رجلا على مثال أهل الصين ورجلا على مثال الزنوج ورجلا على مثال الهنود الحمر ورجلا على مثال الأمريكيين البيض هل تكفي محاكاة الخلايا المادية لابراز ما بين هذه الأجناس من الفروق والمزايا ومن العداوة والصداقة ومن الأذواق والشهوات ؟ وهل يسعى هذا الرجل إلى الزوجة أو المعشوقة كأنه الرجل الأصيل ؟ وهل يحنو على الوليد كأنه أبوه ؟ وهل يتكلم اللغة التي يتكلمها صاحب النموذج المحكي في تركيب الخلايا والأعضاء ؟

الواقع أن خلايا الحياة تحمل في تركيبها من الخصائص ما لا تحمله خلية أخرى في عالم المادة جمعاء . وأول هذه الخصائص قابلية التكرار والتنويع وتعويض النقص وحفظ النوع وتجديده على النحو الذي ينفرد به كل نوع من الأنواع . فكل خلية في الجسم تعمل ما ينبغي على النحو الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي أن تعمل فيه ، وأعجب العجب في توزيع أعمالها إنما هو ذلك التنويع المعجز الذي يظهر من خلية واحدة يضعها الذكر وخلية واحدة تضعها الأنثى فتنقسم بالمقدار اللازم لتكوين الجسم كله وتذهب كل خلية إلى موضعها في القلب أو الرئة أو الكبد أو الدماغ . . . فيتسق منها الجسم وتجري فيها وظائف

الحياة . وليس يقتصر عملها بعد ذلك على الانتظام في بنية واحدة بل تنحل وتندفع الأجزاء المنحلة إلى حيث ينبغي أن تندفع وتتلقى البنية العوض الذي يعيدها إلى الانتظام من جديد . حتى الخلايا التي تتجه إلى تكوين الأسنان مثلا تتجه بالمقدار الذي يحفظ لكل سن مادتها وحجمها وعملها في مضغ الطعام ، وتتجه في وقتها وأوانها وعلى حسب الحاجة إليها ، وتتجه في كل نوع على حسب المعهود في ذلك النوع مع وحدة المادة التي تتألف منها في جميع الأنواع . ومن اللغو الهازل أن يقاس هذا التقسيم العجيب إلى تقسيم البلورات التي تتكرر على نحو واحد في بعض المواد . فإن العوامل الآلية تحدث هذا التكرار ولا يمكن أن تحدث سواه . ولكن الأمر يحتاج إلى عوامل غير العوامل الآلية العمياء لتفسير هذا القصد المحكم في وضع كل خلية تتركب منها أجسام الأحياء .

والحكم العقلي المستقيم إذا رأينا عملا يحقق قصداً أن نفهم أن القصد له قاصد مريد . إلا إذا كان واجب العقل أن ينكر كل قصد ولا يقبل تفسيراً غير تفسير المصادفة والاتفاق . وهل للعقل أن يفترض المصادفة إلا إذا استحال عليه أن يفترض القصد والارادة ؟ أو كان التفسير بالمصادفة والاتفاق أيسر وأوضح من التفسير بعمل القاصد المريد ؟

إن بعض العلماء البيولوجيين يزعمون أن قوانين المادة وحدها كافية لتفسير ظواهر الحياة في الأجساد ، ويخيل إلى بعض الناس أن « البيولوجيين » أحق العلماء بالحكم الفصل في هذا الموضوع ، لأن علمهم يسمى على الألسنة بعلم الحياة .

أما الحقيقة فهي أن البيولوجيين يعرفون أعضاء الأجسام الحية ولكنهم في أمر الحياة نفسها لا يمتازون على أحد من العلماء ، وليس من اللازم أن يكون النبوغ في التشريح ودراسة الوظائف العضوية مقارناً للنبوغ في الفلسفة والبحث عن الأصول الكونية الكبرى وأولها أصل الحياة . . . وعلى هذا المثال لا يجوز للكيماوي أن يستأثر بالقول في أصل المادة وقدم الزمان والمكان لأنه يعرف تراكيب الأجسام ويعرف النسب التي تختلف بها هذه التراكيب . ولا يجوز لمهندس الطباعة أن يستأثر بالحكم في معاني الحروف وأسرار الكلمات لأنه يصب الحروف ويدير الآلات ويخرج من بين يديه كل نسخة من الكتاب ، ولا يجوز للنجار الذي يصنع الشطرنج أن يزعم أنه أقدر اللاعبين على تحريك هذه

القطع في الرقعة وفقاً للحساب وطبقاً للقصد الذي يتوخاه اللاعب الماهر ، وإن كان هذا اللاعب الماهر أعجز الناس عن صنع قطعة أو إصلاح رقعة أو التفرقة بين خشب وخشب في صنع القطع والرقاع .

على أن الماديين لا يعرفون من قوانين المادة وخصائص الأجسام المادية ما يسوغ لهم الجزم بامتناع المؤثرات الأخرى في حركاتها . لأن المطابقة التامة في التجارب المادية لم تتقرر بعد بتجربة واحدة . فكل تجربة تعاد لا تأتي بالنتيجة نفسها على وجه الدقة الكاملة بالغاً ما بلغ الاحكام في تركيب الآلاتي ويقظة المجربين . . . وتعرف هذه الملاحظة بملاحظة هيزنبرج Heisenberg الذي ضبط مقدار الخلل في هذه الاختلافات على وجه التقريب ، وهو مقدار ـ مهما يبلغ من صغره ـ كاف لفتح الباب وبقائه مفتوحاً لاحتمال المداخلة الروحية في بعض الحالات .

وخلاصة الرأي في برهان الخلق أن القول بأن الحياة والعقل من عمل حي عاقل قضية عقلية لا غبار عليها ، وأن القول بأن المادة هي مصدر كل شيء في الكون يلجئنا إلى فروض لا يقرها الحس ولا المنطق ، ولا توافق القسطاس الذي جعله الماديون مرجعاً لجميع الآراء والأحكام ، وهو قسطاس المشاهدة والدليل المحسوس .



أما برهان الغاية Teleological Argument فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه زيادة عليه .

لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها . فالكواكب في السماء تجري على نظام وتدور بحساب وتسكن بحساب ، وعناصر المادة تتألف وتفترق وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء ، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق الحياة بمجموعها وتكملة عضو منها لعضو ووظيفة لوظيفة . ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء وظيفة البصر في العين تعذر عليه أن يعزو ذلك كله إلى

مجرد المصادفة والاتفاق ، ويقال في كل حاسة من الحواس ما يقال في العين أو العيون التي تتعدد بتعدد الأحياء .

وقد توجهت لهذا البرهان ضروب شتى من النقد لم تصدر كلها من جانب الماديين أو القاطعين بالالحاد .

فقد أنكر بعض الالهيين أن يحيط العقل البشري بحكمة الله وأن تكون لله جل وعلا غايات تناط بالأحياء والمخلوقات ، وفهموا الغاية على أنها نوع من الحاجة التي يتنزه عنها الواحد الأحد المستغني عن كل ما عداه .

وليس أضعف من هذا الاعتراض سواء عممناه على الخلق كله أو فصلناه بالنظر إلى جميع الخلائق من الأحياء وغير الأحياء .

فإذا كان الله غنياً عن الحاجة فالمخلوقات لا تستغني عنها ، وإذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشري فالعقل البشري يستطيع أن يميز بين الأعمال المقصودة والأعمال المرسلة سدى بغير قصد وعلى غير هدى ، وإذا كانت القدرة السرمدية لا تحدها الغايات فالكائن المحدود لا بدّ له من غاية ولا بد لتلك الغاية من تقدير وتدبير . ومن أين يكون التقدير والتدبير في نظر الالهيين إن لم يكن من الله ؟

وليس اعتراض الماديين على هذا البرهان بأقوى من اعتراض هؤلاء الالهيين لأنهم يقولون إن نظام الكواكب لا يحتاج إلى تنظيم ، وإن كيان العناصر لا يحتاج إلى تكوين ، وإن طبائع المادة وحدها كافية لفهم هذا النظام وتفسير ذلك الكيان .

فالمادة الحامية تتحرك ، والحركة تشع الحرارة ، ومتى حدث الاشعاع قلت الحرارة في بعض الأجزاء واختلفت بينها درجة البرودة ، فانشق بعضها عن بعض ووجب بقانون الحركة المركزية أن يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران . وهكذا تحدث المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتدور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها في الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الاشعاع .

ويقولون إن العناصر تتركب من نواة وكهارب ، ولا يعقل العقل إلا أن تكون نواة وكهرباً واحداً أو نواة وكهربين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى

آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب . وكلما اختلف العدد ظهر في المادة عنصر جديد بالضرورة التي لا محيص عنها ، وليس هنالك سبب غير هذا السبب لتعدد العناصر والأجسام .

وكل هذا صحيح من وجهة الواقع الذي نراه .

ولكن من أين لنا أن الواقع الذي نراه هو كل ما يحتمله العقل من فروض ووجوه ؟

ألازم هذا بحكم البداهة ؟ أم هو لازم لغير شيء إلا أنه كان على هذا النحو وشهدناه ؟

فالبداهة لا تستلزم أن تكون الحركة ملازمة للحرارة وأن تكون الحرارة ملازمة للاشعاع .

والبداهة لا تستلزم أن يكون الصغير منجذباً إلى الكبير ، وأن تقضي الحركة المركزية بالدوران في فلك لا تتعداه .

وجائز في رأي العقل كل الجواز أن تكون حرارة ولا إشعاع ، وأن يكون انشقاق ولا انجذاب .

وجائز في حكم العقل ألا تكون نواة ولا تكون كهارب ، أو أن تكون حرارة ولا برودة ، وأن يكون تركيب من أجزاء متشابهة لا يتولد منها اختلاف .

فلماذا حدث هذا ولم يحدث غير هذا ؟

ولماذا كان حدوث هذا موافقاً لاختلاف الكواكب ، وكان اختلاف الكواكب موافقاً لاختلاف العناصر ، وكان اختلاف العناصر موافقاً لاختلاف الفصول والمواسم ، وكان اختلاف الفصول والمواسم موافقاً لقبول الحياة وتدبير ما يلزمها من نسب الحرارة وما يلزمها من قوام وغذاء ؟

إن العقل البشري هنا بين فرضين يختار منهما ما يشاء ، ولا محيص له من الاعتماد على سبب مفهوم لهذا الاختيار .

فإما أن يفرض أن القصد مستحيل وأن الجائز دون غيره هو أن يحدث النظام لامتناع الفوضى ، وتحدث الحياة لامتناع الموت ، ويحدث الابصار لامتناع العمى ، ويحدث كل شيء سلباً بغير أيجاب .

وإما أن يفرض ان القصد يدل على القاصد المريد ، وأن الحقيقة الايجابية شيء له وجود وليس الوجود كله للحقيقة السلبية في هذا الكون « الموجود » .

ولكنه لا يستطيع أن يفرض الفرض الأول لغير سبب ، فما هو هذا السبب ؟ وما هو الموجب لهذا الادعاء ؟

بل نحن لو فرضنا أن العلل السلبية هي التي تؤدي إلى هذه النتائج الايجابية لما أعفانا ذلك من الحكم بأن العلل السلبية هي التدبير الذي يؤدي إلى تحقيق الغاية المقصودة .

فلك أن تقول إن الأحياء قد عاشت لأنها لم تنقرض كما انقرضت الأحياء الأخرى التي أعوزتها وسائل المعيشة وأسباب البقاء ، ولكن ليس لك أن تقول إن هذا التفاضل بين الأحياء لم يكن هو الطريق الذي اختاره الخالق المريد لاستبقاء الحياة المثلى والترقي بها في معارج الكمال ، ولا أن تقول إن المصادفة اقرب إلى التصور من هذا التفسير ، ولا سيما إذا رأيت أمامك أمثلة الترقي بالحياة من الخلية المفردة إلى عقل الانسان .

ويبدو لنا أن الاعتراض الذي يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان هو الاعتراض بوجود الشر والألم في الحياة . فكيف يقال إن القصد ظاهر في هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إذن إن الشر مقصود ؟ وهل يقال إن الظلم مما يليق بحكمة الحكيم ؟

وليس جوابنا على هذا الاعتراض أن نعزو إلى الله دواعي مقدرة لخلق هذه الأمور ، فإن الدواعي التي نقدرها لن تبلغ بنا إلى نهايات الأشياء ، ولن تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة لا تغني عن تلك النهايات .

ولكننا نرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذي يتخيله أولئك المعترضون وافياً بالقصد أو جديراً بحكمة الله . فإن كان هو أقرب إلى التصور فقد صدقوا وأصابوا ، وإن كان العالم الذي نحن فيه هو الأقرب إلى التصور فقد سقط الاعتراض .

فما العالم الذي يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبر المريد ؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه ، ولا آباء ولا أبناء ، ولا تفاوت في السن والتهيؤ والاستعداد ، ولا تقابل في الجنس بين الذكور والاناث ، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء .

عالم لا نقص فيه فلا حدود فيه ، وكيف يوجد الناس بلا حدود بين واحد منهم وأخيه ؟ بل لماذا يوجد الألوف ومئات الألوف نسخة واحدة لا فرق فيها بين أحد وأحد ، ولا محل فيها للاختلاف . . . إذ كان الاختلاف يستدعي نقص صفة هنا ووجودها هناك ؟

إذن يخلق إنسان واحد يحقق معنى الانسانية كلها ولا يكون فيه نقص ولا تعدد ولا تكون له بداية ولا نهاية . . . فذلك إذن إله آخر مستمتع بكل صفات الكمال والدوام !

عالمهم المتخيل هو عالم لا حرمان فيه . فلا ينتظر فيه الحي شيئاً يجيء به الغد ولا يشتاق اليوم إلى مجهول .

بل ماذا نقول ؟ أنقول الغد واليوم ؟ ومن أين يأتي الغد واليوم في عالم لا تغاير فيه ولا تنوع في التراكيب والحركات ؟ إنما يأتي اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران . فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر ولا أيام ولا أعوام .

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه ، ولا اتقاء لمحذور ولا اغتباط بمنشود .

هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق ، لأن الاتصال تكملة ولا حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال .

هو عالم لا ظلم فيه . فلا فضيلة ولا رذيلة . لأن الفاضل هو الانسان الذي يعمل الخير ولو شقي به ويجتنب الشر ولو طاب له مثواه . فإذا ضمن الجزاء العاجل على أعماله أولا فأولا فلا فضل له على الشرير . وإذا وجد العالم وفيه أشرار يجزون أبداً بالعقاب وأخيار يجزون أبداً بالثواب فذلك ظلم أكبر من هذا الظلم الذي يأباه المنكرون للقصد والتدبير .

هو عالم لا فرق فيه بين الأبد الأبيد واللحظة العابرة . لأنك تريد في كل

لحظة عابرة من لحظاته أن تجمع حكمة الآباد ، وأن تكون مقاصدها هي مقاصد الكون الذي لا تعرف نهاية طرفيه . فلا انتظار لبقية الزمن ولا موجب للانتظار . ولن يحيا المخلوق المحدود بغير انتظار إلا كانت في حسه لوناً آخر من ألوان الفناء .

وقد يتم هذا المعنى حوار كتبته في موضوعه : وهو موضوع وجود الله من كتابي « في بيتي » حيث أقول على لسان سائل ومسؤول :

« قال صاحبي : وهل وصلت قط من فلسفة حياتك إلى شيء ؟

قلت : نعم . إن الله موجود

قال : باسم الفلسفة تتكلم أو باسم الدين ؟

قلت : باسم الفلسفة أتكلم الآن . والفلسفة تعلمنا أن العدم معدوم فالوجود موجود . موجود بلا أول ولا آخر ، لأنك لا تستطيع أن تقول : كان العدم قبله أو يكون العدم بعده : وموجود بلا نقص لأن النقص يعتري الوجود من جانب عدم ولا عدم هناك . . . موجود بلا بداية ولا نهاية ولا نقص ولا قصور ، والوجود الكامل الأمثل هو الله .

قال : وكيف توفق بين الوجود الأمثل وبين الشرور والآلام في هذه الحياة ؟

قلت : هذا سؤال غير يسير ، لأننا نحن الفانين لن نرى إلا جانباً واحداً من الصورة الخالدة في فترة واحدة من الزمان ، ومن يدرينا أن هذا السواد الذي يصادفنا هنا وهناك هو جزء لازم للصورة كلزوم النقوش الزاهية والخطوط البيضاء ؟ وماذا تستطيع أن تصنع لو ملكت الأمر وتأتى لك أن تقذف بالشرور من الحياة ؟ بغير الألم والخسارة ما الفرق بين الشجاع والجبان وبين الصبور والجزوع ؟ وبغير الشر والسوء ما الفرق بين الهدى والضلالة وبين النبل والنذالة ؟ وبغير الموت كيف تتفاضل النفوس وكيف تتعاقب الأجيال ؟ وبغير المخالفة بينك وبين عناصر الطبيعة من حولك كيف يكون لك وجود مستقل عنها منفصل عن موافقاتها ومخالفاتها ؟ وبغير الثمن كيف تغلو النفائس والأعلاق ؟

قال صاحبي : أليس عجزاً أن نشقى وفي الوسع ألا نشقى ؟ أليس عيباً أن

نقصر عن الكمال وفي الوسع أن نبلغ الكمال ؟

قلت : وكيف يكون في الوسع أن يكمل المتعددون ؟ إنما يكون الكمال للواحد الدائم الذي لا يزول .

قال صاحبي : قل ما شئت فليس الألم مما يطاق ، وليس الألم من دلائل الخلود الرحيم .

قلت : على معنى واحد إن هذا لصحيح !

إنه لصحيح إذا كانت حياة الفرد هي نهاية النهايات وهي المقياس كل المقياس لما كان وما يكون . ولكن إذا كانت حياة الفرد عرضاً من الأعراض في طويل الأزمان والآباد ـ فما قولك في بكاء الأطفال ؟ إن الأطفال أول من يضحك لبكائهم حين يعبرون الطفولة ، وإنهم أول من يمزح في أمر ذلك الشقاء ، وليس أسعد الرجال أقلهم بكاء في بواكير الأيام .

يا صاحبي ! هذا كون عظيم . هذا كل ما نعرف من العظم ، وبالبصر أو بالبصيرة نظرنا جولنا لا نعرف العظم إلا من هذا الكون . ماذا وراء الكون العظيم مما نقيسه به أو نقيسه عليه ؟ فإن لم نسعد به فالعيب في السعادة التي ننشدها ، ولك أن تجزم بهذا قبل أن تجزم بأن العيب عيب الكون وعيب تدبيره وتصريفه وما يبديه وما يخفيه . ولك أن تنكر منه مالا تعرف ، ولكن ليس لك أن تزعم أنه منكر لأنه مجهول لديك . . . » .

ونحسب أننا نقابل الاعتراض على دلائل الحكمة المقصودة بما يرجح عليه إذا قابلناه بمثل هذا التذكير والتعقيب ، ويكفي عندنا أن يكون برهان الاثبات أقوى من برهان الانكار . . . فلسنا نغتر ببرهان من براهين العقل الانساني حتى نزعم له أنه يستوعب الوجود الالهي كل الاستيعاب ، أو أننا نبلغ به مبلغ البراهين التي نقيمها على كل محدود في عالم المحسوس والمعقول ، لأن وجود الله أكبر من ذرع العقول ، وإنما نعطي العقل حقه حين نضع له البرهانين وندع له أن يوازن بينهما ، وأن يطالب نفسه بدليل على الترجيح .



ويعتبر البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة . لأنه مما يتداول بين الباحثين في المنطق والفلسفة الدينية ولا نسمع به كثيراً بين جمهرة المؤمنين الذين لا

يطرقون أبواب هذه البحوث . وذلك هو برهـان الاستعـلاء والاستكمال أو برهان المثل الأعلى ، ويسمى عندهم The Ontological Argument

وقد صاغه القديس أنسلم Anselm في صورته الأولى ، وزاده اللاحقون به ونقحوه حتى بلغ كماله في فلسفة ديكارت ، وأوشك أن ينسب إليه .

وفحواه في صيغته الجامعة أن العقل الانساني كلما تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه . لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو - أي العقل الانساني - لا يعرف سبب القصور .

فما من شيء كامل إلا والعقل الانساني متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليهـا ولا نقص فيها .

وهذا الموجود الكامل الذي لا مزيد على كماله موجود لا محالة . لأن وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة ، فهو في الحقيقة موجود . لأن الكمال المطلق ينتفي عنه بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شيء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود .

فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده .

والله ثابت الوجود لانه هو غاية الكمال ، وكل نقص عن هذه المرتبة القصوى لا يتصوره العقل ولا يقبله ولا يستريح إليه ، لأن تصور الكمال الأسمى مرادف لتصور الكمال الموجود .

فالعقل الانساني لا يتصور إلا أن الله موجود .

وقد سخر من هذا البرهان رجال الدين أنفسهم من معاصري القديس أنسلم في القرن الحادي عشر ، وعلى رأسهم الراهب جونلو Gaunilo . . . وجاراه في معنى هذه السخرية عمانويل كانت من كبار الفلاسفة المحدثـين ، وخلاصة انتقادهم أنك إذا تصورت جزيرة بالغة الكمال في مجاهل البحار لم يلزم من ذلك أن الجزيرة قائمة هناك ، وإذا تصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك أن تنطبق كفك على تلك الدنانير ، وأن وجود الشيء المتصور غير محتوم .

والبرهان في الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد . لأننا نستطيع

أن نتصور عشرة دنانير دون أن نستلزم وجودها في الحقيقة ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور كمالا لا مزيد عليه ، ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصاً لا مزيد عليه ، لأنه معدوم . . . وإذا قلنا إن الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون كالواحد موجود بغير كلام ، وإن لم نستخدمه في عد شيء من الأشياء .

وليس ديكارت بالمغالي حين يتوسع في هذا البرهان فيرى أن وجود الله هو الثابت المحقق ومنه يستدل على وجود العالم وما فيه من المحسوسات . لأن المحسوسات متغيرة متقلبة والحس قاصر مضلل ، والوهم غالب عليه ما لم يثبت وجوده من طريق الحقيقة المطلقة ، وهي الله .

فالعقل يستلزم وجود كائن كامل حق منزه عن العيوب ، ولا حقيقة ما لم تكن هذه الحقيقة المطلقة ثابتة في العقول ، ومن إيمان العقول بها يعلم أن هذا العالم موجود وليس بوهم ولا خداع . إذ كان الله خالقه منزهاً عن الوهم والخداع .

ونحن على دأبنا في تلخيص هذه البراهين نكتفي بالموازنة بينها وبين براهين الانكار أو بينها وبين الردود عليها . ونعلم أنها براهين تستحق الاعتبار إذا رجحت في كفة الميزان على ما يقابلها ويناقضها .

وهذا هو قول المثبتين في تصور الكمال .

فأما المنكرون فيقولون إنهم يستطيعون أن يتصوروا الكون ناقصاً في عنصر العقل مع أنه سرمد لا أول له ولا آخر ولا حدود لمقداره في المادة والقوة ، أو يقولون إنهم يستطيعون أن يتصوروا الكون كاملا في كل شيء إلا في عنصر العقل . . . فإن محتواه منه لم يتجاوز حدود عقل الانسان .

ولمن شاء أن يختار من القولين ما يشاء .

***

ويعتمد عمانويل كانت ـ الذي يستضعف هذا البرهان ـ على برهان أقوى منه وأصح في الدلالة على « الله » كما ينبغي له من الصفات .

فعنده أن برهان الخلق وبرهان القصد يثبتان وجود الصانع القادر ولكنه لا

يلزم من قدرته وصنعته أنه « الاله » الذي يصدر منه الخير والرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والايمان .

وإنما يثبت وجود هذا الاله بعلامة في النفس الانسانية لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود إله ، وتلك هي علامة الوازع الأخلاقي أو علامة الواجب أو علامة الضمير .

فمن أين استوجب الانسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه إن لم يكن في الكون قسطاس للحق يغرس في نفسه هذا الوجوب ؟ ومن أين تقرر في طبع الانسان أن الواجب الكريه لديه أولى به من إطاعة الهوى المحبب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره ؟

المستضعفون لهذا البرهان يقولون إنها العادة الاجتماعية رسخت في النفس حتى استحالت إلى رغبة مقبولة أو مطلب محبوب .

ولكنهم ينسون أن معرفة السبب لا تقضي بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة .

فنحن نعلم أن القطار يتحرك بغليان المرجل فيه ، ونعلم أن المهندس قد مد قضبانه لأنه يكافأ على مدها بأجر يحتاج إليه ، وأن نظار المحطات ييسرون حركة القطار لأنهم مجزيون على ذلك أو معاقبون على إهماله ، ولكن ذلك كله لا يبطل الغاية ولا يقضي بمسير القطار لغير حكمة وقيام العمل كله بغير تدبير .

ثم ينسى المستضعفون لبرهان الضمير أن « العادة الاجتماعية » ليست بالتفسير الذي يعلل نشأتها وإنما هي تكرير للمشاهدة كما رأيناها . فإذا سألهم سائل : لماذا نشأت العادة الاجتماعية ؟ قالوا للمصلحة الاجتماعية . . . ! ولكنهم لا يسألون أنفسهم : لماذا كانت المصلحة الاجتماعية أمراً مفروغاً منه مقضياً بوقوعه . ولماذا تعلل المصلحة الاجتماعية نشوء العادة ولا تحتاج هي إلى تعليل ؟

ولم يكن « عمانويل كانت » أول من قال بهذا البرهان بين الغربيين ، لأن برهانه هذا صورة مختصرة من برهان القديس توما الأكويني الذي يستدل به على وجود الله من آيات الخير ومحاسن الجمال في نفس الانسان وفي مشاهد الطبيعة .

فنحن نفضل جميلا على جميل ومأثرة على مأثرة ، ولا تتأتى لنا المفاضلة بينها

بغير قسطاس شامل نرجع إليه في فهم الخير والجمال . وهذا القسطاس الشامل لا يكون فيما دون تلك الخيرات والمحاسن ، بل فيما فوقها إلى مصدرها الأصيل . وهو الله .

ولا يتعين أن يكون كل شيء جميلا وكل شيء خيراً لنبحث عن ذلك القسطاس في العالم كله . بل يكفي أن يكون في العالم خير وجمال ليبحث الذهن عن ذلك القسطاس ويقتضيه .

***

هذه هي زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله . ومن الحق أن نعيد هنا أن الايمان الالهي لا يقوم عليها وحدها في البصيرة الانسانية ، وأن قصاراها من الاقناع أنها أرجح وزناً من ردود المنكرين ، ولا سيما المنكرين الذين في إنكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل ، وبغير إيمان .

ولقائل أن يقول في هذا الصدد : ولماذا يحوجنا الله إلى البراهين لاثبات وجوده ؟ لماذا لا يتجلى للعيان فيعرفه كل إنسان !

ونقول نحن : إننا لا ندري . . . ولكننا إذا طلبنا أن تتجلى الحقيقة الالهية لكل مخلوق ، وأن تتساوى العقول جميعاً في استكناه جميع الحقائق بغير خفاء ، عدنا إلى المخلوقات المتشابهة في الكمال بغير اختلاف قط وبغير حدود في المعرفة والخليقة ، وليس تخيلنا لذلك العالم المطلوب بأيسر من تخيلنا للعالم المشهود كما عهدناه . فإن العالم الذي يوجد فيه الايمان وجوداً آلياً أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الايمان .

البراهين القرآنية

لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم .

فليس في التوراة ولا في الانجيل أكثر من إشارات عارضة إلى الملحدين الذين ينكرون وجود الله .

لأن أنبياء التوراة كانوا يخاطبون أناساً يؤمنون بإله إسرائيل ولا يشكون في وجوده . فلم يكن همهم أن يقنعوا أحداً من المرتابين أو المنكرين ، وإنما كان همهم تحذير القوم من غضبه وتخويفهم من عاقبة الايمان بغيره ، وتذكيرهم بوعده ووعيده كلما نسوا هذا أو ذاك ، في هجرتهم بين الغرباء الذين يعبدون إلها غير « يا هواه » إله إسرائيل دون غيرهم من الشعوب !

نعم دون غيرهم من الشعوب . لأن أبناء إسرائيل كانوا يحسبونه لهم ولا يحبون أن يشركهم فيه غيرهم . فلا هم يشركون معه غيره من الآلهة ولا هو يشرك معهم غيرهم من الشعوب . وهكذا كانوا يفهمون التأليه في تاريخهم القديم ، قبل خلوص الايمان بالتوحيد من شوائب الشرك والتعديد .

فعبّاد « يا هواه » لم يكونوا ينكرون وجوده ولا ينكرون وجود غيره . وإنما كان هو إلههم المفضل على غيره من الآلهة ، كما كانوا هم الشعب المفضل على الشعوب .

فالأرباب الأخرى عندهم موجودة كما يوجد إلههم « يا هواه » . . . ولكنها لا

تستحق منهم العبادة لأنها أرباب الغرباء والأعداء . وكل عبادة لها فهي من قبيل الخيانة العظمى وليست من قبيل الكفر كما فهمه الناس بعد ذلك ، وغاية ما في الأمر أن طاعة الألهة الغريبة هي كخدمة الملك الغـريب . . . نوع من العصيان والخيانة .

لهذا لم يشغل أنبياء التوراة السابقون باثبات وجود يا هواه أو باثبات وجود الأرباب على الاجمال . وإنما كان شغلهم الأكبر أن يتجنبوا غيرة يا هواه وغضبه وأن يدفعوا عن الشعب نقمته وعقابه . ولم يكن له عقاب أشد وأقسى من عقابه لأبناء إسرائيل كلما انحرفوا إلى عبادة إله آخر ، من آلهة مصر أو بابل أو كنعان .

ولما ظهرت المسيحية لم يكن بينها وبين المذاهب الاسرائيلية خلاف على وجود الله ولا على أنبياء التوراة ، وإنما كان الخلاف الأكبر على نفاق الرؤساء والكهان في مظاهر العبادة واستغلالهم الشعائر المقدسة في كسب المال وجلب السلطان ، وتغليبهم مطامع الدنيا على فرائض الايمان .

ولم يشعر الدعاة المسيحيون بالحاجة إلى تمحيص القول في الربوبية إلا بعد عموم الدعوة في بلاد اليونان والرومان وغيرهم من أمم الحضارة في ذلك الحين ، أي بعد كتابة الأناجيل بعهد غير قصير .

فلم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في أسفار التوراة والانجيل لذلك السبب الذي أجملناه . أما القرآن فقـد كان يخاطـب أقوامـاً ينكرون وأقوامـاً يشركون وأقواماً يدينـون بالتـوراة والانجيل ويختلفـون في مذاهـب الربـوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور ، ومن أمة العرب وسائر الأمم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبـادة وعبادة وبين الاله « الأحد » وتلك الآلهة التي كانت تعبد يومئذ بغير برهان .

كان فيمن خاطبهم القرآن أناس ينكرون وجود الله « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهـر ومـا لهـم بذلك من علـم إن هم إلا يظنون » .

وكان فيهم من يدينون للأوثان ولا يقبلـون عبـادة غـير العبـادة الـوثنية كما توارثوها عن الأجداد والآباء .

وكان فيهم من يشوبون الوحدانية بالوثنية ومن يختصمون على تأويل الكتب المنزلة كما اختصمت طوائف اليهود وطوائف المسيحيين .

وكان يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التي تقبلها العقول الانسانية ، فجاء بكل برهان من البراهين التي لخصناها في الفصل السابق ، وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والالهام بالصواب .

« قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء »

« قل إن الهدى هدى الله » . . . « وما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون » .

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » .

وآيات الله مكشوفة لمن يريدها ويستقيم إلى مغزاها ، ولكنها هي وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم : « لو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » .

فحتى العيان لا يكفي لاقناع من صرف عقله عن سبيل الاقناع ، لأنه يتهم بصره وسمعه فيما رأى بعينيه وسمع بأذنيه ، وكل شيء في الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الانكار والاصرار .

* * *

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين » .

* * *

« ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً » .

* * *

« وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير

صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

****

« وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

****

« وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى . . . » .

****

« وما خلق الذكر والأنثى . . . » .

****

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً . ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

****

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون »
« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » .

****

« قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ومن يخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . . » .

****

« والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون » .

****

« قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم » .

****

« ليس كمثله شيء » .

***

« ولله المثل الأعلى »

***

« وفوق كل ذي علم عليم »

***

« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً » .

***

وليست هذه جميع الآيات التي وردت في القرآن الكريم باقامة البرهان على وجود الله ، ولكنها أمثلة منها تجمع أنواعها ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التي استدل بها الحكماء على وجوده : وهي براهين الخلق والابداع وبراهين القصد والنظام ، وبراهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى .

ومما يستوقف النظر أن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين إقناعا وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ، ونعني بها « اولا » برهان ظهور الحياة في المادة « يخرج الحي من الميت » . . . « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة . . . » وثانياً برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة « جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً » . . . « وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

فلم يحاول الماديون قط أن يفسروا ظهور الحياة في المادة الصماء إلا وقفوا عند تفسير الحاصل بالحاصل ، أو تخبطوا في ضروب من الرجم بالغيب لا يقوم عليها دليل ، وهم إنما يهربون من الايمان بوجود الله لأنهم لا يصدقون بالغيب ولا يعتمدون غير المشاهدة وما هو في حكمها من دليل ملموس .

فمنهم من يفسر ظهور الحياة في المادة بأن المادة فيها طبيعة الحياة بعد التركيب والتناسق ، وليس في هذا القول تفسير . . . بل هو بمثابة تفسير الواقع المحسوس بالواقع المحسوس .

وبعض العلماء كاللورد كلفن يرجح أن جراثيم الحياة قد انتقلت إلى الكرة الأرضية على نيزك من تلك النيازك الهائمة في الفضاء ، ولكنه لا يستغني بهذا التفسير عن تعليل ظهور الحياة حيث انتقلت من موضعها إلى الكرة الأرضية ، ولا يرى أن الحياة من نتاج المادة الصماء .

ولا يسع العقل في أمر ظهور الحياة إلا أن يأخذ بأحد قولين ! فاما أنها خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا حاجة بها إلى خالق مريد ، وإما أنها من صنع خالق مريد يعلم ما أراد .

فاذا كان هذا العالم كله مادة ولا شيء غير المادة ، لزم من ذلك أن المادة أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر ، وأنها موجودة منذ الأزل بكامل قواها وجملة خصائصها ، وأن خصائصها ملازمة لها حيث كانت بغير تفرقة بين المادة في هذا المكان من الفضاء ، والمادة في غير ذلك المكان .

ولا معنى إذن لظهور الحياة في كوكب دون كوكب ، وفي زمان دون زمان ، ولا معنى لأن تظل خصائص الحياة بلا عمل ملايين الملايين من السنين ، بل فوق ملايين الملايين من حساب السنين ، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف ، ولا يقاس إلى الأزل الذي لا يدخل في حساب .

والمسألة هنا مسألة اضطرار لا اختيار فيه ، فلو كانت إرادة مريد لجاز تقدير زمن دون زمن وكوكب دون كوكب ، لأن التقدير طبيعة الاختيار والارادة ، ولكنها خصائص ضرورية لا تملك الاحتجاب من أزل الآزال قبل أن تظهر على الكرة الأرضية أو غيرها من الكواكب في هذا الأمد المحصور من الدهور . فأين كانت خصائص التركيب منذ أزل الآزال ؟ ولماذا يكون التركيب محتاجاً إلى زمان إذا كان من طبيعة المادة وكانت طبيعة المادة ملازمة لها منذ وجد لها وجود ؟ ولماذا يحتاج التركيب إلى هذا المقدار من الزمان بعينه ولا يتم في غير جزء من المادة وفي غير مكان محدود من الفضاء ؟ إن المسألة ليست مسألة ألف سنة ولا عشرة آلاف سنة ولا مليون ولا عشرة ملايين ولا ألف مليون ولا ملايين الملايين من السنين ، ولكنها مسألة « أبد » لا يحصى من بداية العالم وليست له بداية تقف عندها العقول . فلماذا تأجلت خصائص التوزيع والتركيب في أجزاء الفضاء وآماد الزمان ؟ ولماذا جاءت الحياة مصادفة ثم دامت هذه المصادفة بكل ما يلزم لدوامها من تدبير ، وليس للمادة الصماء تدبير ؟

على العقل أن يبدي أسبابه لترجيح القول بهذه الفروض على القول بظهور الحياة من صنع خالق مريد ، ولا نعرف أسباباً لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير .

والفرض اليسير هو الفرض الآخر : وهو أن الحياة قد ظهرت من صنع خالق مريد ، وإننا إذا فاتنا أن نعلم مقاصده كلها أو بعضها - فليس في ذلك ما يأباه العقل أو ينفيه . لأن الخالق المريد هو الذي يعلم مراده كله ولا يلزم من ذلك أن يعلمه كل عقل ويحيط به كل عاقل . فنحن لا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة العمياء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان ، ولا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة في شأن الحياة لا تسري إلا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الآزلين . ولكننا نستطيع أن نقول إن اختيار الزمان والمكان من فعل مختار مريد ، وإنه هو الذي يعلم ما قد اختار وما قد أراد . ولسنا بعد هذا محتاجين إلى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة . لأنه - مع وجود الخالق المريد - لا تكون الحياة الحيوانية أو الحياة الانسانية هي أول نشأة للحياة الكونية في الزمان كله والمكان كله ، وإنما هي ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لا عجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود .

فاخراج الحياة من المادة الصماء - أو إخراج الحي من الميت - معجزة حقيقة بتوكيد القرآن الكريم وتقريره وتعجيب العقول من خفاء دلالتها على من تخفى عليه فان المادة قد تنتظم في أفلاك ومدارات وبروج ، لأن الانتظام حالة من الحالات التي تقع للمادة ولا تضطر العقل إلى افتراض قوة من خارجها . أما أن تنشىء المادة لنفسها أسماعاً وأبصاراً وأفئدة فليست هذه من حالاتها التي يقبلها العقل بغير تفسير . وكل ما قيل في نفي العجب عن تركيب الجسم الحي - أنه لا عجب فيه لأننا نرى الآلات المادية تعمل بنظام وتوزع العمل فيها لمقصد معلوم . ولكن العجب كل العجب في هذا التشابه بين الآلات والأجسام الحية ، لأن الآلات لا تنشأ بغير صانع مريد ، ولا يغنينا تعليل أعمالها بقوانين الحرارة والحركة عن تجاوز القوانين إلى إرادة المهندس المسخر لهذه القوانين .

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة إلى أعضاء الجسم الحي فيعجبون وسعهم من العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة ، سواء في

جسم الانسان أو جسم الحيوان او جسم الحشرة أو جسم النبات . . فأحرى بهم أن يعجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالمجاهر والتحليلات مم تتألف تلك الأعضاء ، وعلى أي نحو تتساند تلك الوظائف ، وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوف منها بالعين المجردة ، وأن كل ذرة منها تقع في موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها ، ولا تضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طرأ عليها إلا تكفل سائرها باصلاح خطئها وتقويم ضلالها .

قال الأستاذ ليثز Leathes في خطاب الرئاسة السنوي بقسم الفزيولوجي من جامعة أكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه أن كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات ، وأن كل حلقة منها هي تركيبة من ذرات قوامها حمض من الأحماض النوشادرية ، وهي أحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين ، ويجوز أن يقع كل منها موقعه على اختلاف في النسبة والترتيب ، ولكننا لا نراها في بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف .

فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة في هذه الاصابة بين احتمالات الخطأ التي لا تحصيها أرقامنا المألوفة ؟

يكفي لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الأبجدية في لغات البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين ، ويتألف من تراكيبها المتغيرة كل ما تلفظ به الأمم من الكلمات والعبارات . فاذا كانت خلية البروتين في حجمها الخفي قابلة لأضعاف ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها إلا كلمة واحدة في ترتيب واحد لا يتغير فقد عرفنا على التقريب معنى تلك الاصابة في التوفيق والتركيب .

يقول الأستاذ ليثز لتقريب هذا الخيال إن الضوء يصل من طرف المجرة إلى الطرف الآخر في ثلثمائة ألف سنة . فاذا أردنا أن نشبه إصابة الخلية في تركيبها بمثل مفهوم ـ فهذه الاصابة تضارع إصابة الرصاصة التي تنطلق من الأرض فتصيب هدفاً في نهر المجرة بحجم عين الثور ولا تخطئه مرة من المرات ، وهذا على فرض أن حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات !

لقد بطل معنى القصد في لغة العقل إن كان هذا كله مصادفة لا تستلزم الخلق والتدبير .

ونحن مع هذا لا نبلغ غاية العجب من هذا التركيب المحكم المصيب . . . لأن الجسم الحي الذي تتكرر فيه هذه المعجزات كل لحظة من لحظاته لا تزال فيه بقية للعجب لعلها أعجب من كل ما تخيلناه ، وهي أن هذه الذرات الخفية تتجمع وتتفرق وتلتئم وتنفصل على نحو يضمن لها التجدد أو يضمن الدوام للحياة ، فيتألف كل حي من جنسين وتخرج من كل منهما خلية واحدة يتكون منهما حي جديد ، وتنقسم هاتان الخليتان تارة أزواجاً وتارة فرادى على الوضع المطلوب في المرحلة المطلوبة ، ويتفق عددها في كل نوع من الأنواع الحية بغير زيادة ولا نقصان ، وينطبع كل حيوان على عادات وغرائز تسوقه إلى التناسل في موعده المقدور ، فيبني العش قبل أن ينسل إن كان من الطيور ، ويفارق الماء الملح إلى مداخل الأنهار أو الخلجان قبل أن ينسل إن كان من سمك البحار ، ويمتلىء بالشوق إلى شريكه في التوليد قبل موعد التوليد على اختلاف الأنواع والأجناس .

ونعود فنقول مرة أخرى إن معنى القصد قد بطل في عقل الانسان إن كان القول بالمصادفة هنا أيسر من القول بالخلق والتدبير .

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة ، وخاطب العقلاء بلغة العقل ، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل في إثبات وجود الخالق الحكيم .

وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »

ولن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان ، وهو برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون في التوحيد .

وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح الذي لا ينبغي أن يطول الجدل عليه .

فالامام التفتازاني يقول إنه برهان إقناعي أو برهان خطابي ، لجواز الاتفاق بين الالهين أو بين الألهة ، وأن العقل لا يستلزم الخلاف .

والامامان أبو المعين النسفي وعبد اللطيف الكرماني ينحيان عليه أشد الانحاء

ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعي « يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين ، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»

والامام محمد البخاري تلميذ التفتازاني يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول ، والتكليف بالتوحيد يشمل العامة وهم قاصرون على إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم إلا الأدلة الخطابية العادية . .

وقال الرازي إن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة . وقد أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر .

وقال الامام نور الدين الصابوني فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب : « لو ثبتت الموافقة بينهما - بين الالهين - فهي إما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالزام» .

وأحسن الامام اسماعيل الكلنبوي حيث قال في حاشيته على شرح الجلال : « لا يخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال ، وعلى الثاني يلزم عجزهما لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر ، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلهاً » .

وصواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة ، وأن الاثنينية تتحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه في شيء من الأ. وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق ، وكلاهما يريد ما يريده ا ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمله في كل حال وفي كل صغير وكبير ، فهذان وجر واحد وليسا بوجودين ، فاذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين . . فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد ، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه .

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهـان خطاب أو إقناع .

وشأن القرآن في عالم الدين والعقيدة معروف ، وهذا شأنه في عالم الحكمة الالهية إذ يتناول وجود الله ووحدانية الله .

اراء الفلاسفة المعاصرين
في الحقيقة الالهية

كان الأقدمون يقولون بالاله « المقيد » لأنهم يؤمنون بتعدد الآلهة أو بوجود إلهين اثنين يتناظران ويتغالبان ، وهما إله الخير وإله الشر ، أو إله النور وإله الظلام .

ولما شاع الايمان بالتوحيد بطل القول بالاله المقيد لأن الاله الواحد لا يحده شيء ولا تحيط به القيود والنهايات ، وكل ما قبلته العقول الفلسفية في حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل ، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول . . . لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذي تتنزه عنه قدرة الله .

ثم عرف الناس أن الأرض كرة سيارة تدور في الفضاء كما يدور غيرها من السيارات .

وعرفوا مذهب النشوء والتطور ، فقال لهم دعاته إن الانسان حي كسائر الأحياء التي نشأت على الأرض وتحولت بها أحوال البيئة من طور إلى طور ومن طبقة إلى طبقة في مراتب المخلوقات .

فتواتر القول بما كان لهذين الكشفين من الأثر الخطير في نظرة الانسان إلى الكون ، ونظرته إلى نفسه ، ونظرته إلى حقيقة الحياة .

كان يحسب أن الأرض مركز الوجود ، وأنه هو مركز الأرض أو غاية الخلق كله في الأرضين والسماوات .

وكان يحسب أنه شيء علوي تسخر له الأحياء الأرضية ، ولا يحسب أنه فرع من فروع الشجرة التي نبتت منها سائر الفروع .

فتغير نظره إلى الكون ونظره إلى نفسه .

ولكن هل تغير نظره إلى الله ؟

لم يكن ذلك حتماً لزاماً من نتائج العلم بدوران الأرض أو العلم بمذهب النشوء والارتقاء ، لأنهما خليقان أن يحدا من قدر الانسان ولكنهما لا يحدان من قدرة الله .

وغاية ما هنالك أن هذين الكشفين قد زعزعا عقائد أناس من المتدينين الذين أخطأوا فهم الدين ، فحسبوا أن الدين يفرض عليهم الايمان بدوران الشمس حول الأرض وانقطاع العلاقة الجسدية بين الانسان وسائر المخلوقات . أما الذين تعقلوا هذين الكشفين فلم يغيروا إيمانهم بالله . بل وجدوا فيهما دليلا جديداً على اتساع الكون وانتظام قدرة الله في خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء .

فمن أين إذن جاءت هذه النزعة الحديثة في بعض الفلسفات العصرية التي تؤمن بوجود الله ولكنها تقيده بقوانينه أو تقيده بنواميس المادة والقوة ؟ أو تفرط في هذه الوجهة فتزعم أنه من ثمرات التطور في الكون الشامل . . أو أنه عنصر من عناصره التي تضبطه أحياناً وتنضبط به في كل حين ؟

ليس ذلك من إيحاء مذهب النشوء والارتقاء ولا هو من إيحاء القول بدوران الأرض في الفضاء كما جاء في بعض الآراء ، ولكنه من نتائج الأطوار الاجتماعية وليس من نتائج الكشوف الفلكية أو العلمية . . وأشبه الأطوار الاجتماعية بإيحاء هذا المعنى هو طور « الحكومة المقيدة » في السياسة الأرضية . فإن الملك المقيد بقوانينه ومشيئة شعبه ومقتضيات ملكه هو أحدث الأفكار العصرية في أطوار الاجتماع ، وليست النقلة بعيدة بين تقييد الحاكم في الأرض وتقييد الحاكم في جميع الأكوان .

وربما كانت هذه النقلة غريبة في بعض الأمم الشرقية التي تعودت أن تدين ملوكها بكتابها السماوي في شؤون المعاش وشؤون المعاد على السواء ، ولكن الكتب الدينية التي آمن بها الملوك الغربيون لم تتعرض للشؤون المعاشية

وتركتهم مطلقين في وضع الشرائع لهـذه الشـؤون . فلما سهـل على الأذهـان عندهم أن تتصور الحاكم المطلق مقيداً بعد انطلاقه الطويل في سياسة الشعوب لم يصعب عليها أن تقبل القيود لكل حكم مطلق لم تكن له فيود .

لقد كان الانسان يؤمن بأنه مركز الوجود ، ولكنه كان يخضع للملوك المطلقين فلم يكن في وسعه أن يتخيل كيف يجوز الحساب أو التقييد على ملك الملوك في جميع الأرضين والسماوات .

ثم عرف أن الأرض ليست بمركز الوجود ، وأنه هو فرع من فروع شجـرة الحياة ، فكان خليقاً بهذه المعرفة أن تزيده خضوعاً على خضوع وأن ترضيه من الأقدار الالهية بكل ما تفرضه عليه . ولكنه صغر من جانب وكبر من جانب : صغر في الكون وكبر في حياته السياسية ، وراح يحاسب الحاكمين الذين كانوا مطلقين ، وتعود أن يشاركهم في القوانين وقد كانوا وحدهم مصدر القوانين . فليس بالمستغرب في هذه البيئة الاجتماعية أن تنشأ بينها عقول تسيغ السلطان المقيد في الكون كله ، وحيثما قام قائم بالتصريف والتدبير ، وقد ساغ لها فهم « التقيد » حيث لم يكن قبل ذلك سائغاً في الواقع ولا في التفكير .

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية في البلاد الانجليزية التي يقال عنها إن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية ، وإن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه .

وليس من محض المصادفات كذلك أن يكون البادىء بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمـدة في مباحـث الحكومـة النيابية ومباحـث الحـرية والدستور ، وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها في شركة الهند الشرقية ، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية .

وقد ولد جون ستيوارت ميل في أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٧٣) واقترنت حياته كلها بأنشط الأطوار في الرقابة البـرلمانية وحـركات التوسـع في حقوق الانتخاب . فنظر في حكومة الكون وعينه لا تتحول عن حكومة الأرض وعلاقة المحكومين فيها بالحاكمين .

ولم يكن جون ستيوارت ميل من الفلاسفة الالهيين ولا من المعنيين كثيراً بما وراء الطبيعة أو حقائق الأديان ، وقد أنكر أبوه جميع عقائده الدينية في أخريات

حياته ولم يكن في مبدأ حياته من ذوي التدين والاعتقاد . . . فلا جرم ينظر ابنه إلى إله الكون ومدبر العالم فلا يستكبر عليه قيود المادة والنواميس .

وإنما عرفت فلسفة ميل في الدين من رسائله الثلاث التي كتبها عن « الديانة » ولم ينشرها في حياته ، ولكنه أودعها صفوة آرائه في هذا الموضوع . ولعله قد أودعها كلمته الأخيرة فيه .

فالرسالة الأولى عنوانها الطبيعة . وخلاصتها أن « سلوك الطبيعة » ليس بالسلوك الذي يجتذبه الانسان في طلب الكمال ، وأن الانسان خليق أن يروضها ويقودها لا أن يتخذها قدوة له في آدابه ومعاملاته ، ومن ثم لا يرى أنها من خلق إله رحيم قادر على كل شيء ، لأنها قد أفعمت بالقسوة والألم والعذاب ، وقلما يظفر الانسان منها بخير أو بركة غير ما يحصله هو بالسعي الحثيث والجهد الشديد .

والرسالة الثانية عنوانها فائدة الديانة . وخلاصتها أن الديانات قد أفادت قديماً في تعليم الانسان مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وكانت هي المرجع الوحيد الذي كان يرجع إليه في التفرقة بين الحسن والقبيح والمباح والمحظور ، ولكنها قيدت عقله بأحكامها وفروضها فأعجزته عن التفكير في مضامينها والتخلص من عيوبها ، وعنده أن العقائد الانسانية كافية في تهذيب الناس وقيادتهم بعد زوال العقائد التي تقوم على ما وراء الطبيعة . لولا مزية لهذه العقائد لا توجد في العقائد الانسانية ، وهي تعزية النفس برحمة الله ودوام الحياة في العالم الآخر ، ولا مانع عقلا ولا علماً في رأي ميل أن يصح وعد الديانات بالحياة بعد الموت .

والرسالة الثالثة عن « الربوبية » وفيها يعترف الفيلسوف بنظام الكون ولا يستريح إلى تفسير ظواهر الحياة بمذهب النشوء والارتقاء . . . إلا أنه يعود فيقول إن هذا النظام لا يثبت وجود الاله القادر على كل شيء ، ولا يلزم منه أن مدبر الكون إله مطلق القوة والكمال . لأن الدنيا على ما فيها من النظام لا تخلو من الآفات والشرور التي لا يرتضيها إله وهو قادر على تبديلها . فالله موجود مريد لخير المخلوقات وسعادتها ولكنه محدود القدرة والارادة ، منصرف العناية إلى أمور كثيرة غير أمور الناس وداثب على تذليل المادة والقوة وتطويعها لما يرتضيه .

***

كانت هذه الآراء مقدمة لظهور القول بالالهية المقيدة في العصر الحديث . . وكانت في آراء جون ستيورارت ميل نواة أخرى لظهور هذا المذهب على اختلاف شروحه ، لأنه كان يقول بالكيمياء العقلية ويعني بها أن امتزاج الأفكار تنشأ عنه أطوار فكرية جديدة لم تكن بينة في الأفكار المتعددة قبل امتزاجها ، كأنها العناصر المادية التي يمتزج بعضها ببعض فتنبثق منها مادة جديدة لم تكن بينة في عناصرها الأولى - وأشهر الأمثلة على ذلك تولد الماء من الهيدروجين والأكسجين ، وكلاهما مخالف للماء في خصائصه ومزاياه .

وشاعت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صيغ القول بالنشوء والارتقاء ، ثم شاعت على أثره فلسفة النسبية التي قررها أينشتين وقرر فيها أن الفضاء رباعي الأبعاد وأن البعد الرابع هو الزمان . فلا يتأتى قياس حركة من الحركات بالطول والعرض والعمق وحدها دون أن نضيف إليها الزمان وهو البعد الرابع المتتمم لهذه الأبعاد .

فآراء جون ستيوارت ميل كانت نواة للفلسفة الالهية الحديثة في البلاد الانجليزية وساعدتها الآراء التي تتابعت على أثرها واحدة بعد الأخرى ، فلم يكد يظهر من الفلاسفة الانجليز في القرن العشرين فيلسوف واحد يخلو مذهبه من آثار هذه الآراء متجمعات أو متفرقات .

وفي وسعنا أن نطلق عنواناً واحداً على هذه المذاهب في جملتها ، لأنها تقوم على أساس واحد وإن تنوعت في التخريج والاتجاه . فهي كلها صالحة لأن تسمى باسم « التطور الانبثاقي » أو « التركيب المنتخب » على حد سواء ، ويتضح معنى هذه التسمية من تلخيص المذهب كله فيما يتصل بموضوع هذا الكتاب .

ومن المتعذر مع هذا أن نلخص المذهب كله كما شرحه جميع الكاتبين فيه ، فقد خاض في شرحه وتخريجه طائفة من الفلاسفة يتجاوزون العشرين ، ونحا كل منهم منحى يعارض به زميله في لباب المذهب أو قشوره ، فليس من المفيد في مقصدنا هذا أن نحيط بجميع هذه الفوارق والمعارضات . . . ولكننا نجتزىء باكبر هذه الشروح وأبرزها وأدلها على الغاية من جملة تلك الأقوال ، ولعلنا نخرج منها بالخلاصة الكافية اذا اقتصرنا على شروح ثلاثة من أساطينه وهم مورجان والاسكندر وسمطس ، وهم نخبة القائلين بالتركيب والانبثاق .

***

ولد لويد مورجان Lloyd Morgan في سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ثم حضر دروس البيولوجية على العلامة توماس هكسلي ووعى في صباه مختارات جيدة من الشعراء المحدثين والأقدمين ، وحثه أستاذه وهو في أثناء فترة التمرين على مطالعة الفيلسوفين بركلي وهيوم ، فقرأهما كما قرأ فلسفة ديكارت وسبنوزا وليبنتز ، وزاول التدريس في شعاب شتى من الثقافة العصرية بينها من التفاوت ما يدل على سعة الأفق وغزارة الاطلاع ، ومنها العلوم الطبيعية والتاريخ الدستوري وآداب اللغة الانجليزية وعلم طبقات الأرض وعلم الحيوان ، وكان أول تدريسه في أفريقية الجنوبية ، ثم عاد إلى إنجلترا فأسندت إليه مهمة التدريس في كلية بريستول فترقى فيها إلى منصب العمادة خلال سنوات معدودات .

وكان مذهبه في مبدأ الأمر تعديلا لمذهب هربرت سبنسر الذي يقول بأن الارتقاء في عالم المادة العضوية وغير العضوية على السواء ـ هو انتقال من البساطة إلى التركيب ومن التشاكل إلى التنويع . فكان من رأي مورجان أن الانتقال من البساطة إلى التركيب لا يكفي لتفسير ظهور الحياة ما لم يكن في التركيب شيء جديد ، وقال بأن التركيب يخلق الشيء الجديد على النحو الذي قدمناه في تولد الماء من الهيدروجين والأكسيجين ، وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية في المادة من أقدم الأزمان ، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكنونة في حالة التفرد والبساطة ، ومثل الأشياء في ذلك كمثل الهرم الذي يتسع من أسفله ويتحدد في أعلاه . فالمادة هي قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا ، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها فإنما تعلو ببروز الخصائص النفسية بعد الخفاء .

ودرجات الارتقاء عنده هي المادة في صورتها البسيطة المفردة ، ثم المادة في أخلاطها الطبيعية الكيمية ، ثم الحياة ، ثم العقل ، وهو أرقى ما وصلت إليه الموجودات ، ولكنه طبقة جديدة من خاصة قديمة مستكنة في أبسط الموجودات ففي وسعك أن تقول عقل الذرة وعقل الجماد وعقل الشجرة ، لأنها جميعاً لا تخلو من عنصر العقل إما على حالة من النزارة التي تكفيها في كيانها ، وإما على حالة الاستقرار والاستكنان إلى أن تبرز البروز المعهود في عقل الانسان .

ومجمل القول في الاتصال بين العقل والمادة إنهما يتطوران معاً ولا يتطور

أحدهما من الآخر ، ولكنهما متلازمان لا ينفصلان فلا عقل بلا مادة ولا مادة بلا عقل في شيء من الأشياء .

وكان مورجان يسمي مذهبه هذا « بمذهب التركيب المنتخب » أي التركيب الذي ينتقى من المركبات صفوة بعد صفوة من خصائص الوجود Selective Synthesis ثم قبل اسم « التطور الانبثاقي » Emergent evolution لأنه أيسر على الأفواه وأقرب إلى الأذهان .

ولا فرق بين مورجان وزملائه « الانبثاقيين » في اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيها من أزل الآزال ، ولكنه يخالف أكثرهم في إثبات الارادة الالهية مع إثبات الخصائص المادية ، فيسأل غير مرة : وما الذي يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العجيب ؟ ويجيب غيره مرة : انه تدبير الاله أو توجيه الاله . فليست قوانين التركيب والانتقاء عنده بمغنية عن العناية الالهية في نهاية المطاف .

***

أما ثاني الفلاسفة الثلاثة الذين يجمعون شتات المذهب فهو الأستاذ صمويل الاسكندر ، وقد أصبح اسم الاسكندر وحده علماً عليه

وهو من أبناء أستراليا . ولد في مدينة سدني (١٨٥٥) وتخرج من جامع ملبورن ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيراً م الجوائز والمكافآت ، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة في عهد دراسته هي دعو هيجلي يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلي وسبنسر ، فهي بهذه المثاب أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية التي اشتهر بها هيجل في عصره ، ولهذا يعت الاسكندر من أساطين الواقعيين .

وهذا الفيلسوف هو أوسع أنصار الفلسفة « الانبثاقية » نطاقاً في شرو وتعليقاته وأبعدهم أمداً في نتائجه وأشدهم تطوحاً في مزاعمه ، لأنه يشمل الا بأحكام مذهب التطور المنبثق . . . ويقول إنه ثمرة من ثمراته هي الثمرة التا لظهور « العقل » في الوجود ، أو هي الثمرة التالية أبداً لأرفع الثمرات الت يترقى إليها التطور والانبثاق . فكل ما وصلت المادة إلى طبقة من طبق الارتفاع كانت الفكرة الالهية هي الفكرة التالية لها أبداً بغير انتهاء .

فالاسكندر يجمع بين مذهب التطور ومذهب « هيجل » إذ يقول هيجل بأن الله هو « الوجود المطلق » الذي يتمثل في حدود الوجود المشهود ، وأن العقل الانساني هو آخر مثال وصل إليه الوجود في هذا التجلي الالهي ، فهو أرفع مثال .

وعند الاسكندر أن المادة ومظاهرها جميعاً قد صدرت من مصدر واحد وهو الكون المؤلف من المكان والزمان ، فليس المكان فراغاً إلا إذا انعزل من الزمان ، وليس الزمان عدماً إلا إذا انعزل من المكان ، ولكنهما إذا اجتمعا ـ وهما مجتمعان أبداً ـ نجمت الحركة . وهي أصل المادة وأصل جميع الموجودات .

ولا شك أن مذهب أينشتين عن الزمان والمكان كان له أثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف ، ولكن الأثر الأكبر ولا شك يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت أن ذرات المادة تتحول إلى إشعاع ، فإذا كان الاشعاع هو أصل المادة وكان الاشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى ، وأن حدوث الحركة في الفضاء هو بعبارة أخرى اتصال الزمان والمكان ، لأن الزمان هو الحركة ووقع الحركة هو اتصالها بالمكان .

فإذا حدثت الحركة فذلك هو اتصال الزمان والمكان ، وإذا وجدت الحركة وجد الاشعاع وتسلسلت الأشياء المادية من هذا الاشعاع .

وهي تبدو على درجات . فأدنى طبقات المادة ـ بعد صدورها من الفضاء والزمان ـ هي المادة ذات الخصائص الأولية وهي الحجم والشكل والعدد والحركة ثم تعلوها طبقة الخصائص التي تترقى إلى اللون والصوت والرائحة ودرجة الحرارة . أو بعبارة أخرى إن الخصائص الأولية تدرك بجميع الحواس ، وإن الخصائص التالية لها تحتاج إلى التخصيص فتدرك منها بإحدى الحواس ، ولا تتم الخاصة للشيء إلا مع اتصاله بشيء آخر ، كما يتم اللون مع اتصال الشيء بالنور ، ويتم الصوت مع اتصال الشيء بالهواء . . . فلا بد له في هذه الحالة من بعض التركيب .

قال في كتابه المفصل « المكان والزمان والاله » :

« ومن الناحية الأخرى إذا نحن استبدلنا كلمة النظام بكلمة المنظم لم نعد

بذلك أن نسمي هذه الحقيقة الواقعة : وهي أن العالم يجري على نسق يخرج منه النظام . وفي وسعنا أن نسمي العالم الذي ندركه على هذا النحو « إلهاً » . . ونسى ـ أو لعلنا بذلك نفسر ـ ذلك السرف أو ذلك التلف المنطويين في ذلك الاجراء . . . ولكن بأي معنى من المعاني يصلح إله كذلك الاله للعبادة ؟ إنما يصلح للعبادة على معنى واحد ، وهو أن نعود فندخل على فكرة النظام التي هي وصف لبعض الوقائع المقررة فكرة المنظم المدبر ، وهو الرأي الذي سبقنا فأدحضناه .

« والذي نرجو أن نصنعه هنا هو شيء أقرب إلى التواضع والاعتدال من ذاك وأدنى إلى السياق العلمي المطرد في بعض المسائل الأخرى . فلا نحاول تعريف الله مباشرة بل نسأل أنفسنا : هل هناك محل في العالم للصفة الالهية ؟ ثم نمحص حقيقة ذلك الكائن الذي يتصف بتلك الصفة ، ونرجع إلى الحاسة الدينية لكي يطابق ذلك الكائن صفات الاله الذي هو أهل للعبادة ، فأين إذن محل الاله في مجرى الأشياء إن كان له محل على الاطلاق ؟

« في هذه المادة الشاملة التي تتولد من الفضاء والزمان لا يزال الكون يعرض انبثاقاً بعد انبثاق لسلسلة من الكائنات المحدودة يتسم كل منها بخصائصه وصفاته ، وأرفع هذه الكائنات المعروفة لدينا هو العقل أو الواعية ، فالاله هو الكائن الذي يعلو على أعلى ما عرفناه .

« . . . ولما كان الزمان أبدياً بغير انتهاء ، وكان هو مصدر النماء والارتقاء . فليس في استطاعتنا أن نتخيله واقفاً عند إخراج تلك الكائنات المحدودة التي تتسم بسمة العقل أو الواعية ، ولا بد لنا من أن نرسل الفكر على الاتجاه الذي ترسمناه من تجارب الانبثاق السابقة التي تمخضت عن الصفات الرفيعة . فإن في الزمان والفضاء باعثاً يدفع مخلوقاتهما إلى طبقة أرفع فأرفع كما دفع بها إلى الطبقة العاقلة أو الواعية . وليس في العقل ما يدعونا إلى الوقوف عند حد من الحدود لنقول إنه هو الحد الأقصى لما يبثه الزمان من الآن إلى أبد الآباد . . بل يكرهنا الزمان نفسه على انتظار مولود آخر من مواليده ، ومن ثم يسوغ لنا أن نتتبع سلسلة الصفات ونتخيل تلك الكائنات المحدودة التي سميناها بالملائكة وهي كائنات تستمتع بوجودها الملائكي ولكنها تتأمل العقل على نحو يعجز العقل عنه كما نرى العقل يتأمل ما دونه من مراتب الحياة والموجودات

السفلى . . وعلينا أن نسأل : كيف تكون العلاقة بين هذه الآلهة المحدودة المسماة بالملائكة وبين الاله الذي ليست له خدود . . .

« . . فالاله إذن هو الطبقة المثالية التي تعلو على طبقة العقل الواعية والتي يتمخض الكون الآن ليخرجها من أطوائه ، ونحن من وجهة الاستطراد الفكري على يقين من استجنان هذه الصفة في الكون وتهيئة لولادتها . ولكن ما هي يا ترى تلك الصفة الموعودة ؟ إننا لا ندري . لأننا لا نقدر على التحلي بها ولا على تأملها ولا تزال محاريبنا الانسانية معدة لاستقبال ذلك الاله المجهول ، ولا سبيل لنا أن نعرف ما هو ولا كيف تكون الالهية وكيف يشعر الاله بوجوده إلا إذا نعمنا بصفة الآلهة قبل ذاك . . » .

إلى أن قال : « فالالهية صفة تتولى الصفات التي دونها من طبقة العقل الذي يقوم هو أيضاً على ما دونه من صفات وينبثق عن ما تبلغ الكائنات مبلغاً مقدوراً من التركيب والتنسيق » .

ويمضي الفيلسوف في التقدير والتخمين فيقدر أن الاله الأعلى الذي ينبثق عنه العالم هو من معدن الروح والعقل لأنهما الطريق التي تأدينا منها إليه ، ولكنه يشارك الموجودات في خصائصها الكونية كما يشترك الانسان العاقل في خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الأنحاء .

***

فالوجود على رأي هذا الفيلسوف درجات هي : « أولا » وجود الزمان والمكان و « ثانياً » وجود المادة التي لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد وما لا يحتاج إلى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة لادراكه . . . و « ثالثاً » وجود المادة التي تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التميز بالحاسة التي تناسبها و « رابعاً » وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التي تشبه في ظاهرها استجابة بعض المواد ـ غير العضوية ـ لبعض المؤثرات ، و « خامساً » وجود الحياة العاقلة الواعية ، و « سادساً » وجود الاله الذي يعلو ويعلو مع الزمان الأبدي السرمدي بغير انتهاء .

***

والرأي الذي يقول به المارشال كرستيان سمطس لا يطابق رأي الاسكندر في

نتائجه القصوى ولا في مبادئه الأولى . ولكنه يلتقي به في عقيدة الانبثاق والتركيب ، بل يجعل الكون كله « تركيبات كاملة » تترقى في مراتب التركيب وتستجد لها صفة لم تكن معهودة فيها قبل ارتقائها من مرتبتها إلى المرتبة التي تعلوها .

فليست مادة الكون شيئاً واحداً متشابهاً متكرراً على النحو الذي تخيله معظم الفلاسفة والعلماء ، وليست عناصرها فتاتاً متماثلا يتأتى عزل كل فتاتة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء ، ولكنه مجموعة من التراكيب التي تتماسك كل تركيبة منها كما تتماسك بنية الأحياء ، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هي متأثرة به مؤثرة فيه ، وكل جزء في التركيبة يأخذ من الكل ويأخذ الكل منه ، ويجري في ذلك على سنة الأعضاء في الأجسام . ومن هنا جاء اسم « **الهولزم** » Holism الذي يطلق على هذا المذهب لأنه تشتق منه كلمة Holo اليونانية بمعنى « الكل » أو المجموع .

فالذرة تركيبة ، والعناصر الأولية تركيبة ، والأخلاط الكيمية تركيبة ، وكل جماد أو نبات أو ذي حياة تركيبة كاملة تلازمها صفات تناسب ذلك التركيب .

والحياة هي الصفة التي تناسب التركيبة العضوية ، والعقل هو الصفة التي تناسب التركيبة الانسانية ، وكلما ارتقت التركيبة نجمت فيها خاصة جديدة لم تكن في أجزائها المتفرقة ، أو في التركيبات التي هي أقل منها في طبقات الوجود .

يقول سمطس : « إن من طبيعة الكون أن يسعى إلى تحصيل « الكلية » والكمال والبركة . والهزيمة الحقة للانسان ـ وللطبقات الأخرى من الموجودات ـ هي في تلطيف الألم بالكف عن الجهاد ، أو الكف عن السعي في سبيل الخير والصلاح ، وإن النزعة التركيبية التي تنبثق من أعمق أعماق الكون كالفوارة الحية هي الضمان لنا بأننا لا نواجه الاخفاق والحبوط ، وإن آمال الاستقامة والحق والجمال والخير مستكنة في طبائع الأشياء ولن تنتزع أو تضيع . وقد اتفقت كلمات الكلية والشفاء والقداسة Wholeness, healing, holiness في مصدرها من اللغة وفي مصدرها من الواقع والتجربة . . . وهي قائمة في المرتقى الوعر من الكون تنال حينا بعد حين وستنال مع الزمن منالا أصدق وأوفى ، وهذا الارتقاء والاكتمال في الكليات داخل الكل الأكبر هو السعي المطرد ـ وإن كان بطيئا ـ إلى

هدف الكون الكلي في النهاية » .

أي أن الموجودات تستمد طبيعة التركيبة الكاملة من وجودها في الكون ثم يصبح الكون نفسه مفتقراً إلى التركيب الكامل فلا يبلغه إلا من طريق التكامل والتراكب في تلك الموجودات .

وقد شهد سمطس الحرب العالمية الأولى وهو يشتغل بإنضاج هذا المذهب في نفسه وفي ذهنه ، فلم تيئسه الحرب من طموحه إلى « الكون الكلي » بل رأى في محاولات عصبة الأمم عند إنشائها بشيراً بتحقيق الطموح إلى التركيبة الانسانية الكلية ، وما هي إلا خطوة في مرتقى « الكون الكلي » الذي تتآخى فيه التراكيب كما تتآخى الأعضاء في الجسم الواحد ، فترتفع أجزاؤه عن مرتبة التنافر والعداء ، إلى مرتبة التآلف والصفاء .

وهذه الشعبة من مذهب الانبثاق لا تستلزم الالحاد ولا القول بانبثاق الاله من مادة الزمان والفضاء ، بل يسأل أناس من أساطينها : من أين تأتي الخاصة الجديدة كلما ارتقت التركيبات أو المجاميع الكاملة ؟ فبعضهم يقول : لعلها من منقولات كون آخر غير هذا الكون ، وبعضهم يقول : لعلها من الله .

وقد نشأت في البلاد الانجليزية مذاهب فلسفية أخرى غير مذاهب الانبثاق واشهر فلاسفتها في أوربة وأمريكا شهرة تضارع شهرة الانبثاقيين ، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة ، هو يتهيد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضي الواقعي الذي يعرف مذهبه بمذهب الكيان العضوي Organism لأنه يقول بأن الكون كله « كيان عضوي » كالبنية الحية في تركيب أجزائه ، وإن كل ما فيه من كيانات عضوية لها طبيعة الأجسام الحية في تجمع الأعضاء ، وتساند الوظائف العضوية ، فمذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب « البنية الحية » وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق .

وعند هويتهيد أن الكون يشتمل على حوادث لا على أشياء ، وكل حادث من هذه الحوادث يتجدد على الدوام ولكنه يحتفظ بالقدم كله من أقدم الأزمان ، ولا يتأتى فصل حادث منه عن الكون بحذافيره لأنه مشتبك بكل ما في الكون من زمان ومكان .

وما الزمان ؟

إن الزمان هو هذا التجدد نفسه وليس بوجود مستقل عنه أو بظرف له يحتويه ويسبقه أو يليه .

وما المكان ؟

ليس هناك مكان معزول عن الحوادث التي تقع فيه ، ولكنه هو الصورة التي ندرك بها الامتداد .

وفيما عدا هذه السلسلة الواقعية من الحوادث المتجددة لا يشتمل الكون على وجود آخر غير وجود « الكليات الممكنة » فإن الحادثة يمكن أن تقع على صور متعددة ولكنها متى وقعت فهي صورة واحدة . فتلك الصور المتعددة هي الكليات الممكنة ، وهذه الصورة الواحدة هي الحادثة الواقعية ، غير أن الكليات الممكنة ليست لها صفة في الوجود إلا بما يتحقق من الواقع في عالم الحدوث .

وعند هويتهيد أن الحادثة التي تبدو لنا شيئاً من الأشياء هي بنية عضوية كاملة التركيب . فالذرة نفسها بنية عضوية لأنها تختل وتفقد مشخصاتها أو « شخصيتها » إذا اختلف تركيبها ، كما تختل بنية الحيوان إذا اختلف فيها تماسك الأعضاء .

وليس في الموجودات عقل وجسم منفصلان ، وإنما العقل والجسم قطبان ملازمان لكل موجود ، والترقي في التركيب هو الذي يرجح موجوداً على موجود بصفات الحياة والادراك .

وهذا الترقي هو تكوين بنية حية جديدة . . . فمليون ذرة من الهيدروجين هي مليون بنية حية متشابهة ولا زيادة . ولكن إذا اجتمعت مليون ذرة مختلفة وكملت باجتماعها بنية جديدة فهنا يظهر الرجحان في بنية على بنية ، وهنا تنشأ في العالم حياة تساوي جملة أجزائها وزيادة ، على خلاف المفهوم في الحساب . . . وهذه الزيادة هي تطور الفكر والحياة .

فليس الكل مجموع أجزائه في كيمياء الحياة . ذلك في الحساب صحيح . أما في كيمياء الحياة فكلما اختلفت الأجزاء وتكاملت بها تركيبة جديدة ظهرت فيها زيادة على تلك الأجزاء لم تكن ملحوظة فيها وهي متفرقة . . . ولكنه ظهور بعد كمون ، وليس بوجود بعد عدم ، ولا بارتفاع على غير أساس .

ويكمن في الحوادث مستقبلها كما يكمن فيها ماضيها . لأن المستقبل لن يخرج عن تجدد الحادثة بعد التوفيق بينها وبين الكليات الممكنة ، فإذا اتفق الحادث الواقع و « الكلي » الممكن فتلك طريق المستقبل التي لا يعدوها .

ولولا « الكليات » الممكنة لكانت الحادثة الجديدة تكراراً للحادثة السابقة بغير اختلاف ، ولجاء التكرار آلياً ا لا يوافق طبائع الأحياء .

تلك هي حقيقة الكون في مذهب هويهيد وأساطين مدرسته التي تسمى تارة بمدرسة الكيان العضوي وتارة بمدرسة الواقعية الحديثة . فأين مكان الله من هذا الكون الذي يتخيله الفيلسوف ؟ هل له مكان لازم فيه ؟

نعم . له مكان لا تتم للكون حقيقة بغيره .

فتلك الكليات الممكنة ما الذي يقرر الخيرة بينها حين تصبح حادثة واقعة ؟ تلك الكثرة المتعددة ما الذي يستخرج منها واقعة واحدة ؟

هو الله .

وتلك الكيانات العضوية ما الذي يعادل بينها ويصاحب مرتقاها من تركيبة كاملة إلى تركيبة أكمل منها ؟

هو الله .

ولكن الله في هذا الكيان العضوي الأعظم إنما يتولى التعديل والموازنة فيه على النحو الذي يتولاه دماغ البنية الحية . . . فهو يريد ويفعل ، ولكنه لا يريد كل ما يشاء ولا يفعل كل ما يشاء ، بل تأتيه دواعي الارادة أحياناً من تلك البنية ، كما تأتيه منها دواعي العمل وميسرات التدبير والتصريف .

وإذا التفتنا من البلاد الانجليزية إلى البلاد الأمريكية قابلتنا هناك مذاهب فلسفية تلاقي المذاهب البريطانية في جانب وتفارقها في جانب آخر .

تلاقيها في فكرة الالهية المقيدة وفي العجز عن التوفيق بين وجود الاله القادر على كل شيء ووجود الشر والألم في العالم ، وتفارقها في تعليل المشكلة والتماس المخرج منها .

وأشهر المذاهب الأمريكية وأجمعها لوجهات النظر المختلفة عندهم ثلاثة ،

وهي :

مذهب وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)
ومذهب جوسيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦)
ومذهب جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٤٨)

فوليام جيمس William James هو صاحب مذهب البراجمية أو مذهب الذرائع كما عرف في اللغة العربية ، والواقع في رأي وليام جيمس هو مقياس الصحة في كل شيء فمقياس الصحة في المسائل العلمية هو تكرار التطبيق وتكرار النتيجة ، ومقياس الصحة في مسائل الأخلاق والآداب هو تكرار التطبيق وتكرار المنفعة الكبرى منه لأكبر عدد من الناس . وقياساً على ذلك يحق لنا أن نؤمن بالله في المسائل التي لا تثبت بالتجربة العلمية ولا بالبراهين المنطقية ، إذ كان الايمان يريح ضمائرنا ويطابق أشواقنا النفسية وعواطفنا الحيوية . وما دامت طبائعنا قد أشرجت على وفاق تركيب الكون فإن العقيدة التي تستمد من تلك الطبائع لن تخلو من حقيقة كونية . فما من حقيقة حسية لها عندنا دليل غير الانفعال بها على نحو من أنحاء الحس والتعقل . وما من حقيقة روحية تحتاج إلى أكثر من هذا الانفعال الذي يتم به التجاوب بيننا وبين حقائق الكون . وقد خطب وليام جيمس جماعة من العلماء المثقفين فقال لهم إن الايمان من أمثالهم يحتاج إلى شجاعة خلقية يحسن بهم أن يروضوا عليها العقول والضمائر . وقال لهم في مقدمة خطابه : إنه لو كان يتحدث في العقائد إلى جماعة من عامة الجند لنصح لهم بالتشجع على قبول النقد والأدلة العقلية في دراسة الأديان ، لأنهم أحوج ما يكونون إلى الحرية الفكرية في شؤون العقيدة . ولكنه إذا خطب العلماء والفلاسفة فأحوج ما يراهم محتاجين إليه هو الشجاعة على احتمال تبعة الاعتقاد ، وإن لم تؤيده التجربة العلمية والبراهين المنطقية . فإنهم يخسرون إذا كانت العقيدة صحيحة وجبنوا عنها في انتظار تجربة أو برهان .

إلا أن المقدمات التي يستند إليها وليام جيمس لم تمنع عنده أن يكون في الوجود أكثر من إله واحد ، أو أن يكون قصارى الاله الواحد أنه أكبر من الانسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات . فهو يقول في كلامه على صحائح الدين : « ويبدو لي أن معالجة الديانة ومطالبها العملية تجد كفايتها في الاعتقاد بوجود قوة أكبر من الانسان تصادقه وتعطف على آماله ، وكل ما

تستلزمه الوقائع التي بين أيدينا أن تكون تلك القوة غير أنفسنا الواعية وأكبر منها وأوسع وأقوى . فكل قوة بهذه الصفة تغني إذا كانت فيها الكفاية للاعتماد عليها في الخطوة التالية . ولا يلزم من ذاك أن تكون قوة غير متناهية أو قوة منفردة . فقد يكون قصاراها أنها نفس أكبر وأقدس من نفس الانسان تمثلها نفس الانسان هذه تمثيلا ناقصاً ، ولا يكون الكون كله إلا مجموعة من تلك الأنفس الكبرى القدسية على درجات وأقدار مختلفة لم يجمع بينها كيان لا نهائي على الاطلاق . ويعرض لنا هنا تعدد الآلهة على نوع من التعدد لا أدافع عنه في هذه الآونة لأنني أحصر مقصدي الان في إقرار التجربة الدينية في حدودها الصحيحة . . . » .



فمسألة الاعتقاد في رأي جيمس مسألة « بخت » قد يعبر عنها البيتان المشهوران للمعري أحسن تعبير حيث يقول :

قال المنجم والطبيب كلاهما   لا بعث بعد الموت . قلت : إليكما

إن صح قولكما فلست بنادم   أو صح قولي فالخسار عليكما

أما جوسيا رويس فمذهبه أقرب المذاهب الحديثة إلى « وحدة الوجود » لأنه يقول بأن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات .

فالعلوم لا تعرفنا بحقائق الكون الكبرى ولا تكشف لنا عن كنه المادة والحركة ولا عن كنه الزمان والمكان ، وغاية ما نعلمه أن نرجع إلى معرفتنا بذاتنا فنستمد منها معرفتنا بالذات العظمى ، وهي الله .

فما هي الذات الانسانية ؟ ما هي هذه « الشخصية المستقلة » التي نسميها « نفسنا » ونتميز بها مما حولنا ؟

هبنا منفردين وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحي ولا جماد ولا بأرض ولاسماء ولا يكون فيه ما يدخل في الوعي ويتعلق بالشعور . فهل يكون لنا يومئذ وعي أو شعور ، وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات ؟ هل يكون لك وعي وليس هناك ما تعيه ؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات ؟

يقول رويس : كلا . إن الذات موقوفة على ما عداها ، وإن وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح أن يقال إن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء وإن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات .

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو قوام « ذاتنا » وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الانسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظمة ذاته . فالاتصال بالكون ـ أو الاتصال بالله ـ هو أكبر تحقيق للذات وأثبت إقرار للوجود .

والذات العظمى ـ وهي الله ـ هي التي تتصل بكل شيء وتحيط بكل شيء وتطلع على كل شيء . وهي كلية الوجود لأنها واعية لكل موجود ، وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الواعية الانسانية بما حولها ، ولكنه أوسع نطاقاً وأبعد أمداً وأحرى بالخلود والدوام .

وهذه العقيدة الدينية هي عقيدة خلقية في صميمها ، لأنها تجعل الايثار وملابسة الأغيار معيار الحياة الواسعة و « الذات » المستفيضة والوجود الكامل والمناقب المأثورة ، فمن فني في الذوات الأخرى فذلك هو الموجود حق الوجود ، ومن فني في الله فذلك أعظم الأحياء .

* * *

وتكملة الثلاثة بجميع معاني التكملة ـ هو جورج سانتيانا الذي لا يحسب فيلسوفاً في غير القارة الأمريكية ، وفي غير الفترة الأخيرة من القرن الأخير .

فوليام جيمس يمثل الواقعية الفكرية في القارة الأمريكية ، وجوسيا رويس يمثل المثالية الفكرية في تلك القارة ، ويبقى بعدهما مكان فارغ لمن يمثل الواقعية الشعبية كما يفهمها جمهور كل يوم وكل مكان ، بغير تفكير وبغير بحث طويل أو قصير .

ويعتبر سانتيانا تكملة للفيلسوفين بمعنى آخر يتعلق بالجنس الذي ينتمي إليه . فوليام جيمس أعرق في الأمريكية ورويس بريطاني حديث العهد بالقارة . أما سانتيانا فهو أسباني ولد في مدريد وعاش في جزر الفيليبين وحضر العلم في لندن وحمل الجنسية الأمريكية مع غيره من المهاجرين . فهم في جملتهم يمثلون الخليط الأمريكي من عدة أطراف .

ونقول إن سانتيانا لا يحسب فيلسوفاً في غير القارة الأمريكية لأن الأمريكيين الشماليين على التخصيص قد جعلوا لهم طابعاً معروفاً في كل مطلب من مطالب الحياة يتميز بالسرعة والاقتضاب والمساهمة في جميع تلك المطالب بمقدار . ومنها الفلسفة والفن والعلم والتاريخ . فللشعب هنا فيلسوف وفلسفة كما للشعب لاعب وملعب وصحفي وصحيفة ونصيب مقسوم من كل موضوع .

وسانتيانا هو فيلسوف « الشعب » غير مراء . لأن فلسفته لا تتطلب ملكة واحدة غير موفورة لجمهرة الشعب وأوساط القراء

فالحس هو الحكم الأعلى في مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة . وكل ما هو محسوس فهو حق أو فيه من الحق الكفاية لحياتنا في هذه الدنيا . وحسبنا « العقيدة الحيوانية » التي تفعم شعورنا بالثقة من حصول الحاصل كما نتناوله بحواسنا . وليس بالضروري لنا أن نمحص العقائد الدينية تمحيصنا للتجارب العلمية ، ولا بالضروري أن نجحد الغريزة في سبيل العقل والمعرفة . لأن العقل ينسق الغريزة ولا يناقضها فهذه العقائد الغريزية ـ ويسميها أحياناً بالأساطير ـ هي أخيلة شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح في تفنيدها . فهي إن لم تكن قيمة علمية أو قيمة فلسفية فلا شك أنها قيمة فنية وقيمة شعورية ، ولها الحق في الوجود بشفاعة الحس الذي تثيره والذوق الذي توافقه والأمل الذي ترضيه .

وهذه المادة التي يختلف الفلاسفة في صحتها لا ندري ما هي ولا يضيرنا أن ندعها للعلماء يكشفون لنا عن كنهها ويردونها إلى أجزائها أو إلى أصولها . ولكننا خلقاء أن ندعوها بالمادة ونكتفي بما نعرفه من اسمها ومسماها ، كما تسمي صديقك « سميث » و « جورج » وغير ذلك من الأسماء وأنت لا تكشف عن شيء من أسراره وخباياه ، ولا تحلل أجزاءه تحليل المعامل ولا تحليل القضايا المنطقية .

ولا ينكر سانتيانا نظام الكون ولا تناسق قوانينه ، ولكنه يقول إننا نحسب الكون منتظماً لأنه الكون الذي وجدنا فيه وأخذنا منه العقول التي نفهم بها النظام . وهكذا كنا نحسب كل كون نوجد فيه ونقتبس منه عقولنا ومادة حياتنا ، لأننا لا نستطيع الخروج منه لنقيسه على غيره . ومع هذا نرقب كل حركة منتظمة في دنيانا فهل نرى أنها تستوحي نظامها من حكم عقلية أو حكم

أدبية ؟ يسأل سانتيانا هذا السؤال ويقول في جوابه : كلا . بل هي الحكمة المادية التي نقابلها بالعقيدة الحيوانية ونستوفي حقها بالأخيلة والخوالج المشربة بروح التدين والايمان . وأول ما يفهم من ذلك أن الارادة الالهية ـ إن وجدت ـ لا تريد أن تتراءى لنا على غير هذا المثال .

***

وبعد فهذه خلاصات موجزة لمدارس الفلسفة البريطانية والأمريكية في العصر الحاضر ، لم نؤثرها بالتلخيص لأنها أهم المدارس ولا أرجحها في ميزان الفلسفة . ولكننا آثرناها بالتلخيص لأنها تجمع الفكرة الغالبة من شتى أطرافها ، وهي كما رأى القراء فكرة تقوم عل قطبين أو تتسم بسمتين :

« الأولى » عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء ووجود الشر والألم في خليقته كما يوجدان في هذا العالم .

و« الثانية » محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الالهية في نطاقها .

وليس في وسع أحد أن ينكر وجود الشر والألم في هذا العالم بأسره . لأن الأديان والفلسفات وشرائع الانسان جميعاً تتلاقى في تحريم الشرور والمعاقبة عليها ومعالجة الخلاص منها . ولكن المطلوب من الفيلسوف ـ إذا تعذر عليه فهم العالم مع اعتقادنا القدرة الالهية ـ أن يمثله لنا في صورة أقرب إلى العقل وأصح في النظر وأثبت في البرهان ، وأن يكون إلهه معقولا إذا زعم أن الاله القادر على كل شيء غير معقول .

وذلك ما لم يصنعه واحد من أولئك الفلاسفه ولا اقترب من صنيعه ، بل لعلهم قد عرضوا على العقل الانساني حلولا لا يقبلها ببرهان ولا يقبلها باعتقاد ، ولا يقبلها بتخمين .

ونحن لا نزعم أننا نحيط بحكمة الله فيما يلقاه الأحياء من العذاب والبلاء ، وفيما يقع منهم أو يقع عليهم من الايلام والايذاء . ولكننا نبحث عن صورة للعالم أقرب إلى العقل من صورته هذه فلا تكمل له هذه الصورة عندنا ، ولا نرى فيما افترضه الفلاسفة إلا إشكالا يضاف إلى إشكال .

فعلى أي حال كانوا يفهمون وجود الله القادر على كل شيء إن لم يكن في مقدورهم أن يفهموه على هذه الحال ؟

إما أن يكون ولا خلق معه على الاطلاق .

وإما أن يكون ومعه خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت ، ولا يشتهي ولا يحرم من باب أولى ما يشتهيه .

فأما أن يكون الله القادر على كل شيء ولا خلق معه على الاطلاق - فليس ذلك بأدل على القدرة ولا بأدل على الرحمة ، ولا بالأمنية التي يرتضيها سائر الناس إذا ارتضاها الفلاسفة المتعللون على قدرة الله .

وأما أن يكون ومعه خلق كامل فليس له معنى إلا أنهم يطلبون من الله أن يخلق إلهاً آخر يماثله في الكمال والسرمدية والاستغناء . وكل فرض من فروض العقل البشري أقرب من هذا الفرض المستحيل .

وليس بالمعقول أن يكون خلق كامل لا يشكو ولا يتألم ولا يتحول ولا يتبدل إلا أن يكون إلهاً آخر يخلقه الله القادر على كل شيء قادراً مثله على كل شيء . فإننا إذا تخيلنا ألف إنسان أو مليون إنسان أو ما شئنا من ملايين الانسان مخلوقين جميعاً على قدرة الاله وكماله لم يكن هذا التخيل أسلم ولا أقرب إلى الصدق مما نراه في العالم على نظامه المعهود ... ولماذا يستأثر هؤلاء بالحياة والدوام ونسمي ذلك عدلا من الله بينهم وبين من هو قادر على خلقهم بغير انتهاء ؟ وكيف يخلقون بهذه العدة وهم كاملون سرمديون وكل منهم في استغناء الله ودوامه بغير اختلاف ؟

فإذا كان العقل لا يستريح إلى صورة الاله القادر على كل شيء وليس معه خلق كثير ولا قليل ولا سعيد ولا شقي على الاطلاق ، وكان العقل لا يستريح إلى صورة الاله القادر على كل شيء يخلق إلهاً آخر قادراً على كل شيء مثله بغير فارق بين الخالق والمخلوق - فماذا بقي للعقل من صورة يستريح إليها بين هذه الصور غير صورة العالم كما عهدناه ؟ وكيف يكون خلق محدود ولا يكون لتلك الحدود مظهر من النقص والألم والحرمان ؟

إن هذه الصورة لهي أقرب صورة يقبلها العقل مع وجود الله القادر على كل

شيء وليست هي بالصورة التي تناقض وجوده وتعضل على العقل في التخيل أو في التأمل أو في الاعتقاد .

إما إله ولا شيء .

وإما إله خالق وإله مخلوق بغير فارق بين الإلهين .

وإما هذا العالم كما عهدناه ، ونحن نجهل عقباه أو لا نملك أن نقيس العقبى السرمدية على ما شهدناه .

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تترك للعقل البشري يبتلعها بغير مسوغ من تجاربه المحدودة في حياته الفكرية أو حياته العاطفية أو حياته الاجتماعية على تعاقب الأجيال .

فقد يفصل بين الطفل وأبيه فارق عشرين سنة أو دون العشرين . وهذا الفارق الصغير هو الذي يسمح للأب في دخيلة قلبه أن يبتسم وهو ينظر إلى دموع ولده الذي يتولاه بالتربية والتأديب . ولا يعلم الأب من نفسه أنه قاس غليظ . ولا الناس يعلمون فيه القسوة والغلظة من أجل هذا التباين في الشعور ، ويكبر الابن نفسه فلا يتهم أباه . لأنه يبتسم لتلك القسوة المزعومة كما ابتسم أبوه وهو دامع العينين .

فإذا كان هذا ما نسمح به لفارق عشرين سنة ، فبماذا نسمح لفارق الآباد والآزال ؟ وما أجدّ بكاء الطفل إلى جانب ذلك البكاء الهازل قياساً على فارق العلم وفارق الزمان ؟

وقد يحب الانسان إنساناً فيلتذ الألم والعذاب في حبه ويتخذ من ألمه وعذابه غذاء لتلك المتعة النفسية وعلامة على الوفاء والايثار . ويجوز أضعاف ذلك في شريعة الحب الالهي إذا جاز ذلك وأمثاله في حب الانسان للانسان . فمن حق الوجود الالهي أن يكون له في قلوب عارفيه حب لا يضارعه حب فان محدود ، نهواه لما نتخيله من صفات قلما تصدق في غير الخيال .

ونحن ننظر إلى حيز واحد من التحفة الفنية الخالدة فلا نرى فيها إلا بقعة تقبح في النظر أو قطعة من الحجر والطين ، ولا نقيس التحفة الفنية مع ذلك على البقعة الشائهة في الحيز المحدود . ولو طال أجل هذا النوع الانساني أضعاف مطاله لما كان في تلك البقعة الشائهة غير ذرة هباء ، لأنه بقعة ضئيلة في صورة

تتناول الدهور التي لا نحصيها والمكان الذي لا نستقصيه . فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية على بقعة الحاضركما تمثلناه ؟ وكيف نحصر الآزال والآباد في لمحة من حاضر عابر ؟ وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس بل تضيق به العقول ؟

ولقد كانت هذه « الفترة » الخاطفة في سعة الأبد الأبيد دليلا حسناً على ما سيكون أو يرجى أن يكون . لأننا أيقنا بما احصيناه فيها أن آلام الأحياء ليست بالآلام الجزاف على غير طائل ، فهي وسيلة الارتقاء والانتقاء ، وهي التفرقة التي لا تفرقة غيرها بين الفاضل والمفضول وبين المحمود والمذموم ، وهي مزيج يذاق به طعم الحياة وبغيره لا يعرف لها طعم ولا مذاق .

فهذه المؤلمات في دنيانا لا تعوق العقل عن إدراك الاله القادر على كل شيء ، لأننا لن ندرك صورة أخرى هي أقرب إلى عقولنا من هذه الصورة التي لا تناقض فيها ، وقد تنفي التناقض الذي يواجه عقولنا من غيرها : تنفي تناقض القول بأن الله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئاً ، وتنفي تناقض القول بأن الله لا مثيل له ويخلق إلهاً آخر يماثله بغير خلاف .

***

ومهما يبق من مشكلة السر ـ مع هذا التفسير أو بغير هذا التفسير ـ فالكون الذي يخلقه إله قادر على كل شيء وتديره حكمة تتعالى على العقول ـ أقرب إلى القبول من الاله المتطور عن المادة العمياء . . . لأنها موجودة منذ القدم على النحو الذي يخرج منها الالهة . فلماذا تخرج منها الآلهة بعد دهور متتابعة ؟ وكيف نقدر لزومها لاخراج الآلهة ومن هم دون الالهة من الأحياء !

فهذه الآلهة المتطورة لن تثبت لنا بالبرهان المنطقي القاطع ولن تثبت لنا بالتجربة العلمية ، ولن تثبت لنا بالايمان . . . لأنها لا توافق طبيعة الايمان .

وكل ما فيها أنها تخمين يلفقه الخيال ويلتمس له القرائن والشبهات من بعض الظواهر العلمية التي لا تستقر في تفسيراتها وتأويلاتها على حال .

ونحن نحاول أن نفهم « التطور » في كون غير محدود فلا نستطيع أن نفهمه ولا أن نقربه إلى المفهوم . لأن الكون « غير المحدود » لم يبدأ في زمن معلوم فيقال إنه يحتاج في تطوره إلى زمن معلوم ، ولم يبدأ منقوصاً من بعض صفاته

وقواه فيقال إنه قد استتم هذه الصفات والقوى في طريق التطور والارتقاء ، ولم يبدأ حركته في خط مستقيم فيتحرك من نقطة إلى ما بعدها في الزمان أو المكان ، فكل تطور فيه فهو قول يحتاج إلى تصديق لا يحتاج إليه دين من الأديان .

وإذا تجاوزنا عن هذا فنحن لا نفهم التطور في الكون المادي إلا بالقياس إلى مخلوق ذي حياة ، ثم بالقياس إلى حادث مقصود قبل وقوعه بأزمان .

فلماذا يكون الماء أرقى من الهيدروجين والاوكسيجين ؟ لا يكون كذلك إلا إذا قدرنا أنه أنسب لتقويم بعض الأحياء . لأن السيولة ليست أرقى من « الغازية » وليست ممتنعة على الغازات . وإذا قيل إنها أجمل في منظرها فهو قول مشكوك فيه ، ولن يكون الحكم فيه إلا للحي من الأحياء .

ولماذا تكون المشمومات والمنظورات والمسموعات أرقى من ذوات الحجوم والأشكال بلا رائحة ولا لون ولا صوت ؟ لا تكون كذلك إلا إذا كانت الحياة هي معيار التطور والارتقاء بين جميع الموجودات ، وكانت مقدورة على نوع من التقدير قبل ظهورها بأزمان .

ولماذا تكون الكواكب الدوارة أجمل من السديم المتوهج الهائم في أجواز الفضاء ؟ إنها لا تكون كذلك إلا لأنها أصلح لمعيشة الحي في بعض أدوارها ، وأجمل في النفوس والعيون .

بل لماذا يحسب التحول من دور الاشتعال السديمي إلى دور « التكوكب » ضرباً من التطور والارتقاء ؟

إنه في وضعه « العلمي » نوع من الدثور والهمود ، لأنه علامة على تسرب الحرارة وتفرق الطاقة ونزوع المادة إلى الجمود . فإذا كانت هذه الخطوة مقدمة لظهور الحياة لانحلال القوى ـ فتلك علامة القصد والتدبير وليست علامة « القانون الآلي » المطرد في مجاهل الضرورة العمياء .

وغاية ما أثبته هؤلاء الفلاسفة « التطوريون » أن العقل أرقى من الحياة وأن الحياة أرقى من المادة ، وأن العالم يستقيم في طريق الارتقاء .

فلماذا يكون نصيب الكون من العقل هو النصيب المحدود ، ويكون نصيبه من المادة منذ القدم الذي لا أول له نصيباً غير محدود ؟

إن هؤلاء « الفلاسفة » كثيراً ما يعيبون على المعتقدين بالأديان أنهم يخلعون التصورات الانسانية على حقيقة الله وعلى حقيقة الوجود ، وأنهم يتصورون الله خالقاً كما يتصورون الانسان في خلقه لبعض المصنوعات .

وواقع الأمر أن هذه « العادة الذهنية » تلازم أولئك الفلاسفة وهم يهربون منها . . . لأنهم يتصورون الكون كما يتصورون الانسان في مراحل حياته : يتصورونه طفلا فصبياً فيافعاً فشاباً فرجلا فكهلا يترقى في ملكات الجسم والعقل يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام . يتصورونه كذلك وينسون أنهم فرضوه كوناً غير محدود في قوة ولا أجل ولا اتساع . فكيف ينمو نمو الأحياء المنظورة إلى آجال ؟ وإلى أي غاية يترقى وليست هناك غايات ولا بدايات ؟ وإذا بلغ غاية « العقل » في الزمان الذي لا نهاية له فهل يصبح العقل بعد ذلك مقيداً بأحكام المادة كأنه لا يزال ذلك الوليد المتعثر في عجز الطفولة ؟ أو يصبح قادراً على كل شيء بعد فوات الفرصة السانحة للقدرة على كل شيء ؟ أي يصبح قادراً على كل شيء لكيلا يقدر على شيء من الأشياء ، ولا يجد أمامه ما يعمله غير النظر إلى ما كان كما ينظر إليه العاجز من جميع الأشياء !. . فينشأ العقل الالهي عبثاً بعد الاستغناء عنه وتمام كل شيء بغير حاجة إليه .

* * *

وحال الفلسفة الفرنسية الحديثة كحال زميلتها الفلسفة البريطانية والفلسفة الأمريكية . مع فارق في المعنى دون الاتجاه .

فأكبر الفلاسفة المحدثين في فرنسا هو هنري برجسون صاحب مذهب التطور الخالق ، ولعله قد سبق الفلاسفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور في الحكمة الالهية ، ولكنه يخالفهم في رأيين جوهريين : وهما التفرقة بين الزمان والمكان ، والتفرقة بين المادة والروح .

فعندهم كما رأينا أن الزمان والمكان وحدة لا انفصال فيها ، وأن الروح خاصة من خواص المادة أو طور من أطوارها المكنونة .

أما برجسون فيرى أن الزمان غير المكان ، وأن الروح غير المادة ، بل إنهما متعارضتان متناقضتان . والحياة في رأيه أقرب إلى عنصر الزمان منها إلى عنصر المكان . لأنها حركة لا استقرار فيها ، وأمكن ملكاتها ـ وهي الذاكرة ـ إن هي

إلا زمن مخزون ، وكذلك الغرائز الحيوية في بعض الأحوال .

ومعدن المادة في رأيه غير معدن الروح لأن الروح صاعدة حرة ، والمادة هابطة مقيدة ، وليس أدل على تناقض الطبيعتين من تعليل الضحك في رأيه ، فنحن نضحك إذا رأينا إنساناً يتصرف تصرف الآلة المادية . . . لأنه تصرف لا يحسن بالحياة ، ونحن لا نضحك من مادة ولا من حشرة مسلوبة الحرية ، ولكننا نضحك من « ذي روح » يتصرف تصرف الجماد .

والعقل الانساني أعرف بالحقائق المكانية ، ولكنه لا ينفذ إلى بواطن الحركة « الزمانية » في صميمها ، وإنما تنفذ إليها « البداهة » وهي أرقى ما ترتقي إليه الغرائز الحيوية . . . إلا أن برجسون لا يقيد العقل بالدماغ كما يفعل بعض الفلاسفة الماديين أو الفلاسفة الآليين : بل يقول إن العقل قد يفكر بغير دماغ ، كما يهضم بعض الأحياء بغير معدة . فليست مادة الدماغ هي مصدر العقل الأصيل ، وما هي إلا أداة تتهيأ لتوجيهات العقل بعد استعداد طويل .

واعتماداً على تعليق الحياة بعنصر الزمان يبسُط الفيلسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة في الزمان الباقي إلى أبد الأبيد . فقد تعلو الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التي هي عنده ألصق بعنصر المكان .

أما « الخالق » في مذهب برجسون فليس كما صوره أصحاب العقيدة الدينية ولا كما صوره أصحاب الفلسفة الآلية .

أولئك قد شبه لهم عمل الخالق بعمل الانسان فحسبوا الكون مصنوعاً من مصنوعات إنسان كبير ليس له انتهاء .

وهؤلاء رانت على أفكارهم غاشية الصناعة فحسبوا الكون على مثال الآلات الضخام التي تدار بالبخار أو الكهرباء في دقة وإحكام .

ومفصل القول بين الفريقين على مذهب برجسون أن القوة الخالقة ـ أو التطور الخالق ـ موجودة « في الكون » وليست موجودة خارج الكون ، وأنها حركة دائمة تلقى العنت من مقاومة الجمود الدائم ، وهو جمود المادة الصماء .

على أن المشكلة الكبرى كما قدمنا هي اعتقادهم أن القوة الخالقة هي « في الكون » وأنها مقيدة به ثم يأتي منها الخلق على أطوار .

فلماذا يأتي خلقها على أطوار مع الزمان ؟ لماذا لا يحدث دفعة واحدة من أزل الآزال ؟

أهي تزداد وتنتصر ؟ أم أن المادة تنقص وتنهزم ؟ إن المعسكرين والسلاحين والجيشين والقيادتين كلها قائمة من عهد ليس له ابتداء . فلم التطور ؟ ولم التغير في الزمن ؟ وما هي العقبى بعد النصر المبين من هنا والخذلان المبين هناك .

***

وننتقل من الفلسفة الانجليزية والفلسفة الفرنسية إلى فلسفة الجرمان ، فلا نرى هنالك مذهباً أفضل من هذه المذاهب في إدراك الحقيقة الالهية وتفسير الطبيعة وما بعد الطبيعة على وجه يرضي العقل ويريح الضمير .

والمعروف عن البلاد الجرمانية أنها بلاد مخصبة بالفلسفة الإلهية ـ ونريد بها الفلسفة التي تعنى بما وراء الطبيعة ، ولكنها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم تخرج في هذا المجال مذهبا جديدا يضارع مذاهب الفلاسفة الجرمان المتقدمين على ذلك الجيل ، وازداد فلاسفتها بعداً عن هذا المجال في الزمن الأخير فكان أشهر المذاهب التي شرحوها كالظاهرية Phenomenology او الوجودية Existentialism منصرفة إلى وضع المقاييس لتمحيص الحقائق والتفرقة بين نطاق العلم ونطاق الفلسفة ونطاق التجارب النفسية ، وربما اتفق للمذهب الواحد داعية من الملحدين وداعية من المؤمنين ، وربما أعرضوا كل الإعراض عن مسائل ما بعد الطبيعة كأنها موضوع ميؤوس منه . . . ومن تناولها منهم لم يتوسع فيها توسع الفلاسفة الذين اعتبروها موضوع الفلسفة قبل كل موضوع .

وقد تلخص الفكرة الالهية بينهم بتلخيص الآراء التي رددها أشهر مفكريهم إلى مطالع القرن العشرين . ويكفينا منهم ثلاثة هم نيتشه وهارتمان وشبنجلر . وهم الذين قرروا في مسائل ما بعد الطبيعة رأياً مستقلا لا يحسب شرحاً من شروح الكثلكة أو البروتستانتية، ولا يحسب حاشية على مقاييس المنطق ومعايير العلوم .

فعند نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) أن الله « قد مات » وأن الشجاعة هي الدين

الذي ينبغي أن يتدين به كل إنسان جدير بالحياة . لأن الشجاعة ألزم ما يلزم النفس من خليقة - أو عقيدة - في عالم خلا من الله . ويرى نيتشه أن العالم - كقوة - لا يتأتى أن يتخيل بلا حدود . لأن فكرة القوة التي لا حدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها في الصميم . ومن هنا تعدم الدنيا وسائل التجديد الأبدية ، وتتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغير انتهاء ، وهذا التكرار هو عوض نيتشه عن البعث في نعيم السماء . لأن الأمل في ذلك النعيم هو عزاء الضعفاء الذين تنكرت لهم حياتهم الدنيا ، ففيه إلغاء للحياة وليس فيه كذلك التكرار إثبات للحياة .

وعند إدوارد ڤون هارتمان أن الله ليس بذات وانه غير شاعر بنفسه أو صاحب « أنا » تتشخص في كيان . . . لأن الذاتية والأنانية أبعد شيء في رأي هارتمان عن القداسة الالهية ، ولكن الكون فكرة وإرادة ، وهما يقابلان عنده إله النور وإله الظلام عند المجوس . فالشر كله من عالم الارادة وهو عالمنا الذي نعاني فيه الآلام والآثام ، وإنما تمتحن الفكرة بالارادة لتعود إلى صفائها مجردة عن الوعي ومنزهة عن الذات . وليس بالمستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للارادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد إليه . لأن الغريزة الحيوانية - وهي وليدتها البارزة لنا - تقصد إلى غاية ولا تعي ما تقصد إليه .

وليس الله في رأي شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) إلا « إرادة » على عادة الألمان المحدثين في ترجيح الارادة على الفكرة . ففي كلامه عن كيان الروح من كتابه « انحدار الغرب » يقول : « إن الله بالنسبة إلينا - الله الذي هو سعة العالم والذي هو القوة الكونية ، والذي هو الفعال الوهاب على الدوام ، والذي ينعكس من فضاء العالم إلى فضاء الروح القائم بالخيال فلا تحسه بالضرورة إلا حضوراً واقعياً - هو ولا مشاحة إرادة ويقترن بالثنائية المجوسية في العالم الأصغر وثنائية الروح والنفس وثنائية فوما وسيكي اليونانيتين - ثنائية لازمة من الله والشيطان ، أو من أرمزد وأهريمان عند الفرس ، ويهوا وبعلزبوب عند اليهود ، والله وأبليس عند المسلمين ، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالايجاز . ولتلاحظ فوق هذا كيف يبهت هذان الضدان معاً في إحساس الغرب بالوجود . وعلى قدر ما تتراءى الارادة في الصراع القوطي على السيادة بين الذهن والعزيمة لتقرير مركز للوحدانية الروحية - تضمحل صورة الشيطان من الدنيا الواقعة . أما في طراز القرن الثامن عشر فوحدة الوجود التي انعكست على

العالم الخارجي من عالم النفس أسفرت عن التقابل بين كلمة « الله » وكلمة « الدنيا » ودلت تمام الدلالة على ما يراد بالتقابل بين الروح والارادة ، وهي القوة التي تحرك كل ما يقع تحت سلطانها . . . ولا استثناء للالحاد من هذا الشعور . فإن الملحد أو الدارويني الذي يتكلم عن الطبيعة التي تنظم كل شيء وتنتخب ما تشاء وتوجد وتفني ما تشاء لا يخالف المؤمن بالله من أبناء القرن الثامن عشر إلا بمقدار لفظة واحدة . لأن الشعور بالدنيا لم يطرأ عليه تغيير . وما هو إلا أن يتحول العقل من الدين إلى العلم حتى تبدو لنا الأسطورة المزدوجة في إصلاح الطبيعيات والنفسيات . فالقوة حين تقابلها المادة والارادة حين تقابلها الرغبة أو الشهوة لا تستند إلى تجربة خارجية وإنما تستند إلى شعور حيوي كمين . وما الداروينية إلا صيغة سطحية لهذا الشعور . ولن تتخيل إغريقياً يستخدم كلمة الطبيعة بالمعنى الذي يستخدمه البيولوجيون كأنها نشاط مطلق منظوم . وما قولنا إرادة الله إلا من قبيل الحشو والتكرار لأن الله ـ أو الطبيعة كما يقول بعضهم ـ ليس إلا إرادة . وقد نفضت فكرة الله بعد عهد الاصلاح ملامح الشخصية والحسية وأوشكت أن تتمثل كأنها اتساع الفضاء الذي ليس له انتهاء . فأصبحت بمثابة الارادة الكونية المتعالية على الكون . ولهذا وجب أن يتنحى فن التصوير منذ حوالي سنة ١٣٠٠ لفن الموسيقى . إذ هو الفن الوحيد القادر في النهاية على التعبير الواضح عما نشعر به من فكرة الله . . . » .

***

وكذلك يتلاقى هؤلاء الفلاسفة المتفرقون عند توكيد الارادة في الحقائق الكونية والصفات الالهية . . . فالارادة ـ أو « السلطة » بعبارة أخرى ـ هي الحقيقة الكبرى في أصول الوجود .

وذلك هو موضوع العبرة التي تنطوي على عظات كثيرة للعقول . فإن توكيد السلطة في المذاهب الجرمانية ، وتوكيد الالهية « الدستورية » في البلاد الانجليزية لم يأت من مجرد اتفاق .

وموضع العبرة هنا أن الفلاسفة المحدثين يأخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابه الآدمية في فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالا لا تصدر إلا من الانسان ويتخذون ملك الأرض نموذجاً يقيسون عليه ملك الوجود ،

ويفخر أولئك الفلاسفة بالترفع عن هذه « العادة الذهنية » والتخلص من هذا الخلط بين المحسوس والمفهوم ، أو بين المجسمات والمجردات ولكنهم كما رأينا لا يخلصون من أسر المشابه ولا يسلمون من الخلط بين « الحكم الأرضي » كما يحسونه « والتدبير الكوني » كما يتخيلونه وهم يحاولون التجرد عن ضلالات الحس والخيال . فالارادة في المذاهب الألمانية هي كل شيء بين الأرض والسماء ! وهي الله أو هي القوة المسيطرة على الوجود ، وهي أحياناً قوة عمياء غير واعية ولا شاعرة بما تعمل وما تريد ، لأن السلطة الغاشمة قوة عمياء .

أما هذه « الارادة » فلا إطلاق لها في المذاهب الانجليزية الحديثة ، لأن إرادة الحاكم لا تنطلق من جميع القيود في الحكومة الدستورية . فهي عند فلاسفتهم مشمولة بنظام واحد يسري على سائر الموجودات .

فالمشابه الأدمية لا تفارق هؤلاء الفلاسفة الذين يفخرون بالتجريد والتنزيه . . ولا نظن أن الارادة العمياء تظفر بكل هذا التوكيد في المذاهب الجرمانية وتلقى كل ذلك التقييد في المذاهب الانجليزية والفرنسية لو كان فلاسفة الفريقين قد تجردوا حقاً من وحي المشابهات والملابسات .



وبين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تتماثل فيه مذاهب الفريقين فإن النزعة الغالبة في الدراسات النفسية بين الألمان والانجليز هي نزعة القول « بالتركيب » أو بالتركيبة الكاملة التي تتقدم في الاعتبار على الأجزاء والمفردات .

ومدرسة الجستالت Gestalt الألمانية ، أو مدرسة الشكل المركب ، أروج المدارس العصرية بين النفسانيين في القارة الأوربية ، وهي معنية بعلم النفس في المنزلة الأولى ، ثم يشتق منها المشتقون ما يخطر لهم من التطبيقات في باب الحكمة الالهية وفي مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وخلاصة هذا المذهب أن « الكل » سابق على الأجزاء في تلقي المحسوسات وأن علم الانسان بالكون لا يأتي من جمع المفردات بل من وعي المركبات . . . . وما من مركب في قولهم إلا وهو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسة أقسام تختلف في الدقة والاحكام .

فمنها المركبات المادية « غير العضوية » كالحجارة وفقاقيع الصابون ، ومنها

المركبات الصناعية كالآلات وقطع الأثاث وأعشاش الطيور ، ومنها المركبات العضوية وتشمل كل بنية ذات حياة ، ومنها المركبات المتداخلة كاللحن الموسيقي الذي يتألف من نغمات أو كالعبارة المفهومة التي تتألف من كلمات ، ومنها المركبات الجماعية كالأمم والقطعان والأسراب .

والعقل قد خلق ليدرك الأشياء مركبة ثم يحللها متى سنحت له حاجة إلى تحليلها ، فهو يعول في إدراكه على ما يسمونه البصيرة أو الفطنة النافذة ، وليس تعويله الأكبر ـ كما وقر في الأذهان قبل ذلك ـ على أشتات الاحساس وأجزاء المفردات .

فإن لم تكن ثمة فطنة نافذة تبادر بإدراك « الكل » فلا إدراك ولا تذكر ولا خيال . . . والحيوان الأعجم ـ كالقطة مثلا ـ نعلمها أن تحل الشبكة بيديها فتحلها بأسنانها إذا عاق يديها عائق . ولولا أنها نفذت إلى « الشيء » جملة واحدة لما اهتدت إلى هذا الابتكار . فليست العقدة في كمين إدراكها حركة يد تلامس خيطاً ولا تعدو هذه الحركة ، ولكنها شيء تنفذ إليه جملة بإدراكها جملة فلا يتوقف على الاحساس بالمفردات .

ومن العبث أن تقصر الالتفات إلى جزء واحد وتضم إليه جزءاً من هنا وجزءاً من هناك وترعم أنك قد أحطت « بالكل » من طريق الأجزاء . وإنما الطريق المستقيم أن تنفذ إلى الكل وتعرف موضع الأجزاء منه ومرجعها إليه . إذ لا يقف جزء قط على انفراد ، ولا يخلو جزء قط من علاقة يؤثر بها في غيره ويتأثر بها من غيره وتتجاوب فيها جميع الأجزاء كما تؤلف بينها التركيبة الكاملة أو البنية المتماسكة .

وارتباط هذا المذهب بالحكمة الالهية أنه مرتبط بكنه العقل وكنه الجسد ، وأنه يضع العقل في الموضع الوسط بين جماعة الآليين وجماعة القصديين أو القائلين بامكان عزل العقل عن العوارض الجسدية .

فالآليون ـ وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبختر و Bechterow يردون كل فكرة إلى الفواعل الجسدية حاضرة وماضية ، ومعلومة لنا أو مجهولة لدينا يدل عليها المعلوم ، ويكررون تجاربهم في الحيوان لإثبات العلاقة بين التصورات والحركات العضوية والإفرازات الجسدية . وتعرف المدرسة المعتدلة من دعاة هذا المذهب بالمدرسة السلوكية Behaviourism لأنها تفسر السلوك

بضرورات التجاوب بين المؤثرات والأعضاء ، وليس للعقل المجرد مكان عند هذه المدرسة سواء في الانسان أو في الطبيعة أو فيما وراءها .

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكي McDougall يثبتون العقل المجرد وينكرون على بعض البيولوجيين والفزيولوجيين دعواهم أن العقل من عمل الدماغ والأعصاب ، لأن ظواهر الحياة غير ظواهر المادة ، وظواهر العقل غير ظواهر الغريزة في الأحياء السفلى ، ولم يقرر العلم قط ما ينفي أن الدماغ آلة العقل التي يعمل بها في الجسد ، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواه .

فجماعة الشكل المركب أو جماعة « الجستالت » وسط بين فريق الآليين وفريق القصديين ، لأنهم يثبتون للعقل وجوداً لا يتوقف على الاحساس ، ويتشعبون بعد ذلك شعبتين متقابلتين . فمن فهم أن العقل كنه مجرد قد يستقل عن الحواس كما يستقل عن الاحساس قال بالقصد وتأثيره في أعمال الانسان وقال فوق ذلك بالعقل المطلق وتأثيره في حركات الكون وعوارض الأجسام والنفوس . ومن فهم أن الفرق كله فرق بين تلقي المركبات وتلقي الأجزاء ، وأن الفواعل الجسدية كافية لتفسير الادراك العقلي على اختلاف مصادره ، فهو ينكر محل العقل المجرد ويحسب في مسألة الخلق والخالق من زمرة الآليين والماديين .



ولم تخل القارة الأوروبية من مذاهب أخرى غير هذه المذاهب ظهرت في البلاد السلافية كالروسيا وبولونيا ، أو في البلاد التيوتونية كالدنمرك والسويد والنرويج ، أو في البلاد اللاتينية كايطاليا وأسبانيا وبعض بلاد البلجيك . ولكنها على الأكثر بين مذاهب مادية بحتة تقف عند حد الانكار ولا تتعداه ، وبين نظرات خاصة في الديانة المسيحية تنضوي تارة إلى كنيسة من الكنائس المعروفة . أو تنفصل عن الكنائس جميعاً وتكتفي من الديانة بالعقيدة الفردية دون شعائرها الاجتماعية .

فلا نحسبنا بحاجة في هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحد لا يدخل في الانكار البحت ولا في التفسيرات الدينية البحتة ، وهو

مذهب « بنديتو كروشي » الايطالي الذي يلقب بهيجل الحديث ، لأنه يدين بالفكرة مثله ويخالفه في شرح أطوارها التي تتجلى بها في العالم .

وخلاصة مذهب كروشي ـ فيما نحن بصدده ـ أن الفكر هو الوجود المحقق الذي لاشك فيه ، وأن الفكر الأبدي يتجلى في حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضاً وتتجه جميعاً إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه ، وأن هذه الأضداد المتناسخة بعضها ضد لبعض ، ولكنها ليست بضد « للوحدة » الكاملة التي تنطوي فيها جميع الأضداد ، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطوة مترقية من خطوات الأساطير الأولى في تقدم الانسانية إلى الفكر الصحيح ، ولا محل للأديان في رأيه بعد ارتقاء الفلسفة وتجردها من بقايا الأساطير ، قال في الفصل الأخير من كتابه أدب الحياة أو مسالك الحياة : « إن العصر الذي نعيش فيه يتهم بهدم الديانات التي أصابت فيها الحياة الانسانية منطقها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها . إلا أنها تهمة لاثبات لها . لأن عصرنا بهذا الذي صنعه قد صنع شيئاً لا قبل له باجتنابه . إذ لم يكن هنالك بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة في خلال تعرية الديانات من جلابيب الأساطير . وفي هذه الجوانب أفكار نفيسة وفضائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلاً بالقضايا الأسطورية . ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفضائل ووضعها في المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها في أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهدوم . وإنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح في تأسيس ديانة إنسانية ، وعقيدة مصفاة تبزغ من محض الفكر الصراح . ولكنه فكر تتجسم فيه الحياة أو يسخو بالجديد من الحياة » .

***

ومواضع الملاحظة على هذا المذهب هي « اولا » أن الايمان بأن « الفكر » هو الحقيقة المطلقة عجيب جد العجب مع القول بأن المادة تقف في طريق الفكر وهي وجود « غير صحيح » وهو هو وحده الوجود الصحيح . . . فالذين يقولون إن المادة متلبسة بالفكر مشتملة عليه يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر متوقف على أطوار المادة وإن كانت هذه الأطوار زعماً غير مفهوم . أما الذين يعرفون للفكر حقيقة مطلقة فلا يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن

الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة « وجود » غير صحيح .

و« ثانياً » أن الأبدية أو « اللانهائية » ليست مجموعة الحلقات المحدودة ، لأن مجموع المحدود محدود . وليس امتداد فترة من الفترات بجاعلها في النهاية أو البداية شيئاً بلا انتهاء ولا ابتداء . وإنما الأبد فوق « المحدودات » وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع ، وما كان الأبد شيئاً يسبق هذه المسافة من الزمان أو يلحق بتلك المساقة من الزمان . ولكنه شيء يحتوي الزمان والزمان لا يحتويه ، أو شيء لا يعد الزمان قطعة منه . لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابه لم يخرج منه شيء ولم يكن في موضعها فراغ .

و« ثالثاً » أن عنصر الأسطورة غير عنصر العقيدة وعنصر العقيدة غير عنصر الفلسفة أو المعرفة العقلية على العموم . فان الأسطورة ـ إذا انعزلت عن العقيدة ـ لم تكن إلا تشبيها فنياً يعوزه الرخام أو ريشة التصوير . أما الفلسفة فهي معرفة بالكون وليست كالعقيدة إحساساً بالكون . فقصارى الفلسفة أن يعلم الانسان أن الله موجود وليس هذا قصارى التدين أو الاعتقاد . ولو كان هذا قصارى الانسان من الاعتقاد لأغناه وجود الكون الأعظم وهو موجود لا شك فيه . ولكنه يعتقد بالله ليشعر بالصلة بين نفسه وبين الله وبين الله وبين نفسه ، أو ليشعر بأن الله يعطيه الحياة لا بأن الله يأخذ حياته الأبدية منه ومن سائر الكائنات .

فالأسطورة والديانة والفلسفة ليست حلقات متوالية في سلسلة واحدة ، لأن الأسطورة لا تزال باقية في تعبيرات الشعر والفنون وفي كل تشبيه يراه الخيال في اليقظة أو في المنام ، ولأن الفلسفة قد تقول كل ما عندها ولا تستأصل بذلك عنصر العقيدة من الوجدان . وقد تمحو العقيدة أو تفسدها ولا يلزم من ذلك أن تكون بديلا منها أو خطوة تالية لخطوتها . فليست قدرة الفلسفة على تفنيد بعض العقائد دليلا على أنها عقيدة من عنصرها . بل هي دليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا تبطلها الفلسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض .

وفحوى ذلك كله بكلمة موجزة أن الفلسفة والديانة ليستا بالنقيضين ، ولكنهما ليستا بشيء واحد . فقد يوجد الشيئان المنفصلان ولا يتناقضان .

على أننا نحاول أن نستخلص من هذه المذاهب جميعاً زبدتها التي تستمد من كل واحد منها . فيبدو لنا أنها تفضي بنا إلى نتيجتين واضحتين :

فالنتيجة الأولى أنها « تدين » كلها بالتطور أو بالتغير من بساطة إلى تركيب ومن وضيع إلى رفيع .

ولكن لا سبيل إلى التطور ولا التغير إذا كان الكون كله مادة سرمدية لا مصدر لها ولا غاية . إذ كل ما فيه اليوم قد كان فيه كل يوم ، فاذا لم يكن وراءه عقل يصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه . أما تصريف العقل له فلا ينقضه أن تغيب عنا علل التصريف والتقدير . إذ اللازم منطقياً أن المادة الأبدية لا تزيد ولا يجد عليها جديد . ولكن ليس من اللازم منطقياً أن نحيط بكل ما يحيط به العقل المدبر لجميع الوجود .

والنتيجة الثانية أن العلوم التجريبية كانت ثورة على العرفان من طريق الفلسفة القديمة وعلى العرفان من طريق المنطق والقياس بغير تجريب . وإن هذه الفلسفات الحديثة جاءت ثورة على العلوم التجريبية وعلى دعوى هذه العلوم أنها دون غيرها مصدر المعرفة الصحيحة بالكون وبالحياة .

والثورة على الثورة أقرب إلى الاقرار منها إلى الانكار .

فاذا لاح للوهلة الأولى أن هذه المذاهب الفلسفية إمعان في إنكار العقيدة والايمان فالنظرة التالية قد ترينا فيها مغزى غير ذلك المغزى واتجاهاً غير ذلك الاتجاه .

إذ هي إقرار لوسائل المعرفة التي تأتي من غير طريق التحليل والمشاهدة الحسية ، واعتراف للنفس بحق في الحكم على الوجود والموجودات لا يتوقف على المعمل والمشرط والمنظار .

وذلك عود إلى حق النفس في الايمان ، وفتح لباب الالهام والبديهة ، بعد أن أوشك الحس أن يغلقه ويقيم عليه الأرصاد .

ولن تفتح باب الالهام طويلا دون أن يطرقه الطارق المأمول .

العلوم الطبيعية والمباحث الالهية

بقي رأي العلم الحديث في المسألة الالهية

ويحق للعالم الطبيعي أن يبدي رأياً يحتج به في المباحث الالهية بمقدار نصيبه من صحة العلم وسعة الأفق وقوة العارضة وصدق العبارة . وهو يستفيد هذه الخصال من طول البحث وتعود التمحيص والتجربة ووفرة المعلومات في موضوع واحد أو موضوعات متعددة . ويستطيع ـ إذا كان ممن يستدلون بنظام الكون على قدرة صانعه ـ أن يتوسع في تفصيل الشواهد على دقة النظام واطراده في ظواهر المادة وخفاياها التي تحتجب عن غير العلماء المتفرغين لهذه العلوم .

أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل في المباحث الالهية والمسائل الأبدية ، لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل ، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات ، وهي بعد هذا وذاك تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود ، وهو لا يدخل في تجارب علم من تلك العلوم .

فالبيولوجي يدرس أعضاء الجسم الحي ولكنه لا يستطيع بعلمه أن يبين أسباب الاختلاف بين الخلية الحية والخلية الميتة أو الخلية الجامدة . ولا يستطيع أن يقرر ماهية الحياة ، لأن أعمال الاعضاء شيء والقوة التي تعمل بها تلك الأعضاء شيء آخر لا يدخل في نطاق البيولوجية التي يتعلمها أقدر المشرحين أو العارفين بتركيب الأجسام الحية .

وإذا قرر العالم البيولوجي أن المادة قابلة لتوليد الحياة فهو لا يقرر ذلك في حدود علمه . بل يقرره في حدود ظنه وتقديره . ويجوز لعالم المعادن ـ بمثل هذا الحق ـ أن يقرر أن المادة لا تملك خاصة الحياة ، لأنه درس ذرة المادة في صورها المعدنية دراسة العلماء .

فالعلم الطبيعي لا يحق له الفصل في المسألة الالهية .

ولكن العالم الطبيعي يحق له إبداء الرأي في هذه المسألة بحق العقل والدليل والبديهة الواعية ، لأنه إنسان يمتاز حقه في الايمان بمقدار امتيازه في صفات الانسان . أما العلم نفسه فلا غنى له عن البديهة الانسانية في تلمس الحق بين مجاهل الكون وخوافيه .

وبعض العلماء ينكرون ثقة البديهة ويزعمون أنها تناقض أصول البحث والدراسة . فيغفلون عن عمل هذه الثقة في سريان العلوم وتعميم نفعها بين من يعرفونها ومن لا يعرفونها على السواء .

فكيف تسري المقررات العلمية بين العلماء ـ فضلا عن الجهلاء ـ لولا ثقة البديهة ؟

كيف يعرف المهندس صدق الطبيب في مباحثه العلمية ولا نقول كيف يعرفها الجاهل بالطب والهندسة ؟

كيف تصبح المقررة العلمية حقيقة يعتمد عليها العارف والجاهل في إنفاق المال على بناء العمائر وتصحيح الأجسام ومد السكك وصناعات الحديد والخشب والحجارة وما إليها ؟

ما من حقيقة من هذه الحقائق تسري بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الايمان .

ما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء ، أو يمكن أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس .

وهي مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء .

فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغني عن ثقة البديهة الانسانية ولا يتأتى أن تقوم في روع إنسان إلا بتجارب المعامل التي يباشرها كل إنسان ؟

نعم إن الحقيقة العلمية يعرفها كل من اختبرها ويتبين صدقها بالامتحان إذا تيسرت موازينه ومعاييره . وهي عند الطلب ميسورة لأكثر الناس .

ولكنك تستطيع أن تجزم كل الجزم أن الأمر كذلك في العقيدة والايمان ، فان الذين يختبرون شعور الرسل والقديسين بايمانهم لا بد أن يشعروا بذلك الايمان كما شعر به الرسل والقديسون . وقد يعبرون عنه بأسلوب غير أسلوب العلماء في صوغ النظريات وتركيب المعادلات . فلا يدل ذلك على عجب . بل يدل على أمر مألوف معهود : وهو أن التعبير عن الوجدانيات غير التعبير عن المعقولات . وآية ذلك في مبتكرات الفنون ، وفيما نراه كل يوم من أساليب الناس في التعبير عما يحسون .

فبهجة الربيع ينعم بها الطائر والجواد والانسان فيرسلها الطائر تغريداً ويطلقها الجواد صهيلا وينظمها الانسان قصيداً إن كان من الشعراء ، وينحتها تمثالا إن كان من المثالين ، ويرددها ألحاناً إن كان من الموسيقيين ، وينقلها إلى شخوص قصة إن كان من كتاب القصص والروايات ، ويؤلف منها أسطورة إن كان ممن يتخيلون الأساطير . ولا نشك في وجود الشعور لاختلاف العبارات ، لأن الشعور موجود لا شك فيه .

ويبلغ إنساناً ما يسره فيترجم عن سروره بتوزيع الصدقات وإطعام المساكين ، ويبلغ غيره ذلك النبأ بعينه فيترجم عنه بوليمة يدعو إليها الأحباب والأصدقاء ، ويبلغ آخرين فيعبرون عنه بالقصف واللهو أو بالراحة وإعفاء النفس من الأعمال أو بالصلاة والدعاء ، وقد يتهلل الوجه وقد تسيل الدموع من العيون . ولا شك فيما يترجمون عنه ، وإن كان لكل سرور ترجمان يوافق الانسان .

فثقة البديهة لازمة في مقررات العلم فضلا عن مقررات الايمان بالغيوب ، ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحي البديهة وحده ، أو على مجرد التسليم .

إن الكائن الذي يستحق الايمان به هو الكائن المطلق الكمال ، كما أسلفنا في ختام الكلام على خلاصة الفلسفة الوضعية ، أي فلسفة أوجست كونت .

والكائن المطلق الكمال هو الكائن الذي لا يدخل في حدود العقول ولا يخضع لتجارب العلماء .

فما الذي يقضي به العقل في هذه المناقضة ؟

إنه لا يقضي بأن يكون سبب الايمان هو مبطل الايمان . لأنه كلام لا يسيغه عقل ولا علم . ولكنه يقضي بما قضى به الواقع أيضاً واتفق عليه المفهوم والمحسوس . وهو ألا نكتفي بالعقل وحده ولا بالعلم وحده في الايمان بالكائن الذي يستحق الايمان . وأن نعلم أن ثقة البديهة متمم لا غنى عنه لوظيفة العقل والعلم في معرفة الله ، ولا عجب في ذلك وهي مسألة أكبر من المسائل العقلية والمسائل العلمية . . . لأنها مسألة الوجود كله في جوهره وعرضه وفي ظاهره وخافيه ، ومسألة العالم والمعلوم والعقل والمعقول .

وقد اختارت طائفة من العلماء المعاصرين موقفاً غير هذا الموقف في مواجهة الغيب وتفسير العقيدة الالهية ، وكان أكثرهم من البيولوجيين الذين يقررون أن المادة تشتمل على خواص الحياة ، وأنه لا حاجة إلى فرض قوة غير القوى المادية لتفسير نشأة الأحياء على الكرة الأرضية .

وكلامهم هذا لا قيمة له من العلم نفسه إلا في اليوم الذي يروننا فيه مكاناً تنشأ فيه الحياة من الجماد كما نشأت في زعمهم قبل التطور الأخير ، أو في اليوم الذي يروننا فيه مادة مخلوقة بأعين العلم تتحول إلى حياة ، أو في اليوم الذي يحللون فيه خلية تلد إنساناً سوياً فيصنعون خلية مثلها في مقاديرها تلد إنساناً يرث ما ينمو في الخلية الحية من خلائق الآباء والأجداد منذ آلاف السنين .

والكيميون الذين يقولون كما يقول هؤلاء إن الاشعاع كاف لتفسير المادة وتراكيبها العضوية وغير العضوية مطالبون بمثل ما يطالب به أولئك البيولوجيون ، فالاشعاع يملأ الفضاء .

فليركبوه كما حللوه . أو يرونا مكاناً يتحول فيه الشعاع إلى ذرة وتتحول فيه الذرة إلى خلية ، ولا يكونون بعد ذلك قد أبطلوا قولا من أقوال المؤمنين بالله . لأن عمل الصانع لا يثبت عمل المصادفة ، بل يرده إلى صانع ألهمه وجعله في حكم الطبيعة التي تتخلق كما أراد .

***

ويعزز القول بأن إنكار الحقيقة الالهية هو مسألة العالم لا مسألة العلم ـ أن كثيراً من العلماء الممتازين ينكرون هذا الانكار ويؤمنون « بالعقل » في هذا

الوجود ، ويعتبرون تفسير الكون بالارادة الالهية أقرب تفسير إلى العقل وإلى الضمير . وبين هؤلاء أفذاذ من علماء الطبيعة وعلماء الرياضة أو من العلماء الذين جمعوا بين الطبيعة والرياضة واستقرت لهم في هذه العلوم مكانة أعلى وأثبت من مكانة المنكرين . وإذا جازت المفاضلة بين حقوق العلماء في بحث المسألة الالهية فأرجح العلماء حقاً في هذه المباحث هم علماء الطبيعة الفلكيون . لأن الفلكي يعتمد على بديهة العقل الرياضية ، والطبيعي يعتمد على تجارب الحس الخارجية ، والذي يجمع بينهما يجمع بين دلائل العقل والمشاهدة ويبني حكمه على نظام السماوات ونظام هذه الأشياء التي نلابسها في حياتنا الأرضية فهو يتلقى الفكرة الالهية في أوسع نطاق .

وقد يرجح حق العالم الرياضي في هذه المباحث اعتبار آخر تبرزه لنا الكشوف الحديثة في مختلف العلوم الطبيعية ، ونعني به أن الكون كله يوشك أن يتراءى لنا في نسيج من النسب الرياضية التي تسوغ قول الفلكيين الأقدمين « إن الله يهندس » وإن الهندسة تترجم لنا حكمة الله في مخلوقاته العلوية والسفلية على السواء .

ومن أكبر هؤلاء العلماء سير أرثر أدنجتون Eddington الذي يقول إن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وإن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية في عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذي يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة . وإنه إذا جاز للحركة الآلية أن تخلق في المستقبل « إنساناً آلياً » فليس مما يجوز في العقول أن تتخيل ذلك الانسان سائلا عن الحقيقة أو مبالياً بأسباب الحق والباطل . ولكن هذا الشوق إلى الحقيقة هو هو لب لباب الحياة وهو هو محور الوجود الانساني منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذي يجعل الانسان شيئاً مغايراً كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية . . . ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ لم يكن جواباً صالحاً لتلك الصيحة أن ننظر إلى هذه التجارب التي نتلقاها من حسنا ونقول : كل هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم إلى القضاء المحتوم . . . كلا . بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوي

الحق في محرابها ، وتكمن فيها قوابل لتنمية الذات بمقدار ما فيها من النزوع إلى تلبية عناصر الخير والجمال . . » .

***

ومن كبار العلماء الفلكيين الطبيعيين الذين ينظرون إلى الحقيقة الالهية هذه النظرة جينز Jeans صاحب المباحث المعدودة في الاشعاع والذرات الغازية . وهو ينبذ التفسير الآلي كما ينبذه أدنجتون ، ويستدل بالنسب الرياضية على وجود الله . لأننا لم نستخرج هذه النسب من الكون بل استخرجناها من عقولنا ، فلما عرفناها وطبقناها على ما حولنا عرفنا أنها كانت موجودة عاملة قبل أن نهتدي إليها ونترقى إلى مراقبة عملها في نواميس الكون ونواميس الحياة . فحق لنا أن نفهم أن هذه الحقائق الرياضية هي حقائق عقل إلهي أودعها أفكارنا كما أودعها هذه العوالم من حولنا . قال : « إن العقل لا يعد بعد طفيلياً على عالم المادة كما بدا لبعضهم من قبل . بل نحن آخذون أن نراه ونرفع إليه التمجيد لأنه هو خالق عالم المادة والمهيمن عليه . وليس المقصود بالبداهة عقولنا الانسانية . ولكنما المقصود هو العقل الذي نحسب من أفكاره تلك الذرات التي تنمي لنا العقول . . » فالكون أحرى أن يسمى « فكرة عظيمة » لا آلة عظيمة . وإنه لأهول خطراً من الأفكار في رأس إنسان .

***

والعلامة ألبرت أينشتين صاحب النسبية حجة في الرياضيات وفي الطبيعيات وله مشاركة في فن الموسيقى ومقاصد الفلسفة ، وهو قوي الايمان بوجود الله ، ويقول : « إن أصحاب العبقريات الدينية من جميع العصور قد عرفوا بهذا النوع من الشعور الديني الذي لا ينتمي إلى نحلة ولا يتمثل الله في أمثلة بشرية . . فكيف يتأتى أن ينتقل هذا الشعور الديني الكوني من إنسان إلى إنسان إذا لم يبرز في صورة معينة أو مراسم معلومة ؟ إنني لأرى أن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي أن يوقظا هذا الشعور وأن يستبقياه حياً في الذين تهيأوا له . . »

ومن طبقة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي بايمان العقل أو الضمير بوجود الله . فالسير أوليفر لودج الرياضي الطبيعي المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون

التناقض بينها وبين القوانين الأبدية بأنهم يخطئون التصور إذ « يتصورون أنفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه يعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبدل مظاهره بالابتهال إلى نظام في القوى المسيرة » . . . و« لكننا إذا استطعنا أن نتفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره ، وأن رغباتنا ومطالبنا هي نفحة من الارادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقاً لأصدق ما في الكون من القوانين وأعلاها » .

ويضرب السير أوليفر مثلا لذلك بالدولة العادلة التي تكون خلجات الآحاد فيها جزءاً من التشريع والادارة إذا هي سلكت سبيلها الحق إلى التعبير السليم والتوفيق بينها وبين أصول النظام .

ولا تزال كتب العلماء المؤمنين تطالع القراء في الغرب بآرائهم في وجود الله وأسبابهم التي تبعث فيهم الايمان به والثقة بتدبيره. ومن أحدثها كتيب الأستاذ كريسي موريسون Cressy Morrisson الذي كان رئيساً لمجمع العلوم في نيويورك . . وقد سماه « ليس الإنسان بوحيد » ولخص فيه سبعة أسباب للإيمان بالحقيقة الإلهية يعرفها الطبيعيون والرياضيون وتأبى عليهم أن يردوها إلى المصادفة ، لأنها لا تختل أبداً مع أن التوافق بينها بالمصادفة لا يتجاوز نسبة الواحد إلى ألوف الملايين . ومن أقوى هذه الأسباب السبعة قوله عن الناسلات Genes وفحواه « أنها تبلغ من الدقة أن جميع الناسلات التي يتولد منها سكان الكرة الأرضية جميعاً لو وضعت في حيز واحد لما زادت على قمع الخياطة . ولكنها كانت في كل خلية حية وفي طواياها أسرار الخصائص التي يتصف بها جميع الأدميين » قال : « وإن قمع خياطة -لحيز صغير إذ يحتوي فيه جميع خصائص الأفراد الموزعة بين ألفي مليون من البشر . ولكنه واقع لا ترقى إليه الشكوك . فكيف إذن تنطوي في هذه الناسلات جميع عوامل الوراثة المتخلفة من حشود الأسلاف وتستبقي لكل فرد مقوماته النفسية في مثل هذا الحيز الذي بلغ الغاية من الدقة والصغر » .

ونحن نرى من هذا المثال ما يستطيعه العالم من تفصيل الأدلة التي يتناقلها من لا يدرسون العلوم الطبيعية . فان خلق الذكر والأنثى معجزة كافية لاثبات القصد والتدبير في خلق الحياة واستدامة أسباب البقاء للأحياء . وإن الغرائز

النوعية التي تؤدي هذه المعجزة لأبرز من أن تخفى على عالم أو غير عالم . ولكن العالم الطبيعي وحده هو الذي يستطيع أن يضاعف هذه الدلالة أضعافاً فوق أضعاف . لأنه يرينا بمثل الدليل المتقدم أعجب أعاجيب هذه الغريزة التي تخفى على سواه ، ويبين لنا أن الحياة قوة من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذي يحتوي الناسلة هو الحيز الذي يحتوي كل ذرة في حجمها من الذرات المادية . ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها في ذرات الأجساد . وقد قيل على سبيل التعجيب والاغراب أن « لو » تضع باريس في علبة صغيرة ، وظن القائل أنه بالغ أقصى المبالغة في تصوير الاستحالة والاعجاز الذي تستطيعه الفروض أو الأماني المشتهاة . ولسنا هنا بصدد فرض باطل أو أمنية خيالية ، ولكننا في صدد حقيقة أعجب من جميع الفروض والأخيلة . لأنها لا تضع باريس وحدها في علبة صغيرة . بل تضع النوع الانساني كله في أقل من العلبة الصغيرة : في قمع لا يتسع لأكثر من أنملة . وهو يتسع مع ذلك لكل ما في النفوس من الأحاسيس والحوافز والأسرار ، ولكل ما في العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما في الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق ، ولكل ما في الأجسام من الوظائف والمحاسن والأشباه ، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات .

فان كان العلم هو الذي يعوق هذه الآية عن الوصول إلى العقول فما هو بواصل إلى شيء وما من شيء هو واصل إليه .

لكن العلم براء من هذا التعطيل الذي يشل العقول ويفقدها شجاعة الاعتقاد . فاذا جاز له أن ينكر فانما يجوز له ذلك بحجة واحدة : وهي أنه يجهل وليس أنه يعلم . ومن الجهل لا من العلم أن نجعل الجهل مرجعاً للوجود من أعلاه إلى أدناه . فليقل « العالم » إنه يجهل لأن الأمر أكبر من أن يعرفه ويحيط بحدوده . ولكن الأمر الذي لا يعرفه ولا يحيط بحدوده موجود لا شك فيه .

خاتمة المطاف

مهما يكن من تشعب الرحلة التي قضيناها على صفحات هذا الكتاب ، فهي نقلة يسيرة بالقياس إلى الرحلة الانسانية الكبرى في هذا السبيل . ولعل ما بقي منها أضعاف ما سلف ، لأن السعي إلى الحقيقة الأبدية لن يزال سعيا موصولا في كل جيل .

وقد أوجزنا وكان لا بد لنا من أن نوجز . ولكننا توخينا في الايجاز ألا يتخطى حد الضرورة . وحد الضرورة هو أن يكون البيان كافياً للاشارة إلى الوجهة العامة وأن يكون كافياً لتقرير النتائج التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير ، سواء من جانب العقائد الدينية أو من جانب المباحث الفكرية .

وخاتمة المطاف قد تنتهي بنا إلى النتائج الآتية . وهي :

« أولا » أن التوحيد هو أشرف العقائد الالهية وأجدرها بالانسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية . ولكن الانسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة ، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه . بل تعثر في سعيه ، وأخطأ في وعيه ، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع وحدود المعرفة عصراً بعد عصر وحالا بعد حال . فلم يلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم ، ولم يهتد إلى خطوة جديدة فيها إلا بعد تمهيد أسبابها وتثبيت مقدماتها . فكان الايمان مساوقاً للخلق والعرفان .

وليس في ذلك كله ما يقدح في الغاية البعيدة التي يؤمها من وراء هذه الخطوات ، وليس في جميع هذه الأخطاء ما يقدح في الحقيقة الكبرى . لأن معرفة الانسان بالحقيقة الكبرى دفعة واحدة هو المحال الذي لا يجوز ، وترقيه

إليها خطوة بعد خطوة هو السنة التي اتبعها في كل مطلب يعنيه .

فلم يكن من الجائز أن يتعرف الصناعات والعلوم جزءاً جزءاً في هذه الآماد الطوال ، وأن يتلقى حقيقة الوجود الكبرى كاملة مستوفاة منذ نشأته على هذه الأرض أول نشأة . ولقد مضى عليه عشرات الألوف من السنين وهو يخلط في طهو غذائه . وحاجته إلى الطعام لا شك فيها ، ومادة الطعام بين يديه ، وعلم الطعام ليس بالعلم المغيب وراء الحجب والأستار ، فإذا فاته أن يدرك « الوجود المطلق» قبل أن يتقن غذاءه فليس من الجائز أن نعجب لذلك ، أو أن نستفتح به أبواب التشكك في كنه العقيدة أو في لباب الحقيقة . وإنما العجب ألا يكون الأمر كما كان .

والنتيجة الثانية التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير في خاتمة المطاف أن الاله الأحد « ذات » ولا يسوغ في العقل أن يراه غير ذلك .

فقد مرت بنا أقوال تضاربت فيها الآراء ، وأحكام تنوعت فيها المقاييس ، ولكننا وجدنا بينها إجماعاً على شيء واحد مع صعوبة الاجماع في هذه الأمور . وهو أن « الذاتية » أعلى ما نتصوره من مراتب الكائنات على الاطلاق .

فالأقدمون الذين قالوا بالعقل والهيولى ، والمحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء ، والنشوئيون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبثاق ، وغير هؤلاء وهؤلاء مجمعون على قول واحد . وهو أن الترقي إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات : إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده .

فالجماد المبهم الذي لا تعيين فيه أقل من الجماد الذي تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات .

وهذا الجماد أقل من النبات .

وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم .

وهكذا آحاد الحيوان .

وهكذا آحاد الانسان .

حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح « ذاتاً » لا تلتبس بذات أخرى من نوعه ، وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات .

فالكائن الأكمل لن يكون مجرداً من الذات ، ولن يتخيله العقل عقلا مجرداً من الذاتية كما وهم بعض أصحاب الديانات ، وناقضوا أنفسهم فيما وهموه .

فالعقل يعقل وجوده لا محالة .

ومتى عقل وجوده فهو « ذات » .

أما العقل الذي لا يعقل وجوده فتسميته بالعقل ضرب من العي والاحالة . وتسميته بغير هذا الاسم تلفيق يجار فيه التعبير . . . فإذا كان قوة مادية فلا معنى لفرضها بمعزل عن قوى الكون ، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة في غير ذات .

***

ونأتي بعد ذلك إلى النتيجة الثالثة وهي إدراك هذه الذات .

فكل شرط يذهب إليه الذاهبون لتقييد « الذات » الالهية بصفة من الصفات المعهودة لدينا فهو شرط قائم على غير أساس .

فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة ، لأنه جوهر بسيط .

ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الارادة اختيار بين أحوال ، والله منزه عن أحوال .

ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات ، وهو ذات الله .

فنحن قد جهلنا البساطة في المادة وأحكامها ونحن نلمس الأجسام ونعيش في الأجسام .

جهلنا البساطة المادية فقال الأقدمون إن المادة كلها من النار والتراب والهواء والماء ، ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات ، ثم علمنا ان الذرات كلها تنتهي إلى إشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال . وقد كانوا قديماً يقولون إن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغير لأنها نور بسيط . . . فكل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركة في فضاء ! . . . ونحن قد جهلنا أحكام البساطة وصفاتها في المادة المحسوسة قروناً بعد قرون ، ولا نزال نعلم أننا واهمون فيما تتصف به من الحركة والسكون . فمن أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الالهية قياساً على وصف لا تحيط به العقول ؟

من أين لنا أن إرادة الله من قبيل إرادتنا ؟ وأن علم الله من قبيل علمنا ؟ وكيف يكون الوجود إن لم يكن وجوداً يفعل ويخالف العدم ؟ وكيف يخالف

العدم إذا كان سلباً لا أثر له على سبيل الثبوت ؟

هنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى . بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا « ليس ـ كمثله شيء » .

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذي ليست له حدود . وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد .

***

ويفضي بنا الكلام في طاقة العقل إلى نتيجة رابعة ، وهي الصلة بين العقل والايمان .

فكيف نؤمن إذا كان العقل الانساني قاصراً عن إدراك الذات الالهية ؟ وكيف تأتي الصلة بين الكمال المطلق وبين الانسان ؟

وقد نمهد للجواب على هذا السؤال بسؤال آخر يرد البحث إلى نصابه ، فنسأل : أيراد بالعقل إذن أن يكف عن الايمان حتى يكون عقلا كاملا مطلق الكمال ؟ أم يراد بالعقل أن يؤمن بإله دون مرتبة الكمال ؟

لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع في حسبان . فالكائن الذي يستحق الايمان به هو الكائن الذي يتصف بالكمال المطلق في جميع الصفات . وغير معقول أن يكون سبب الايمان هو السبب المبطل للايمان ، وغير معقول أن يستحيل الايمان مع وجود الاله الذي يتصف بأكمل الصفات . فالمخرج الوحيد من هذا التناقض أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل وحده . . . وأي عجب في ذاك ؟ إن الانسان كله لفي الوجود ؟ وليس العقل وحده هو قوام وجود الانسان . فلماذا تنقطع الصلة بين الخلق والخالق إذا حسرت العقول دون ذلك المقام .

أفمعنى هذا أن العقل الانساني لا عمل له في مسألة الايمان ؟

كلا . بل له عمل كبير ، ولكنه ليس بالعمل الوحيد .

وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله . فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ويستطيع التفرقة بين أدلة الايمان وأدلة التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الايمان . ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود . ويستطيع أن يسأل نفسه : أممكن أن يمتنع علي الايمان بالله لا لشيء إلا لأنه

متصف بأكمل الصفات التي يتعلق بها إيمان المؤمنين ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً فليعترف « بالوعي الديني » لأنه ضرورة لا محيص عنها ، ولأنـه واقـع ملازم للانسان في محاولاته الأولى ، ولن يزال ملازماً له في مقبل عصوره أبد الأبيد .

***

وهنا يعرض السؤال عن مشكلة الخير والشر التي برزت بعد الأديان الكتابية إلى الصف الأول بين مشكلات علم الكلام وعلم اللاهـوت ، وكانـت قبـل الأديان الكتابية سبباً للقول بالتثنية وتعدد الوساطات بين الله وعالـم المادة أو عالم الهيولى .

ففي سياق الكلام على كمال الذات الالهية يسألون : كيف يتفق هذا الكمال وما نحسه في هذا العالم من النقص والشر والعذاب ؟

والسؤال متواتر ولكنه عجيب ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق وليس صفة المخلوقات . وكل مخلوق محدود ، وكل محدود فلا بد فيه من نقص يحس على صورة من الصور : صورة قبح أو صورة شر أو صورة عذاب .

ولو جاز أن يخلق الله إلهاً آخر لوجب أن يكون هذا الاله محدوداً وأن يكون حده نقصاً على صورة من تلك الصور أو على صورة غيرها لا نعرفها .

ونحن لا نعالج أن نحل المشكلة كما يحلها القائلون بأن الألم والشر والرذيلة أوهام زائلة ليست لها حقيقة باقية . فإن كانت أوهاماً فهذا لا يحل المشكلة ولا يصرفها . إذ لا شك أن وهم السرور أطيب من وهم الألم ، وأن وهم الخير أفضل من وهم الشر ، وأن وهم الفضيلة أكرم من وهم الرذيلة .

ولكننا نرى أن المشكلة كلها مشكلة اقتراح بعد التسليم بوجوب النقص في المخلوقات ، وأن المراد بالاقتراح أن يكون النقص مرضياً للناقصـين ، أو أن يكون خلواً من الألم والعذاب .

إلا أن اقتراح الانسـان على الـكون كاقتـراح كل جزء صغـير على مجموعـه الكبير . ولا فرق بينه وبين اقتراح الحجر الذي يريد أن يدخل الجدار في الوسط أو في الزاوية ، وكاملا أو مكسوراً من بعض الأطراف دون الأطراف الأخرى ، وعالياً على المشارف أو مدفوناً في جوف الأساس .

ومن لنا أن النقص الذي لا يرضينا هو أقرب إلى الكمال من النقص الـذي نرضاه ؟ أليس حافز الألم هو وسيلة الشوق إلى الكمال والتفرقـة بينـه وبـين النقص في شعور الضمير ؟

بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء ، وأنها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الانسان . ولو أننا سألنا رجلا ناضجاً أن يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيراً بين الآلام والمسارت ، ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام .

ونحن نحكم على غايات الأبد بتجارب العمر القصير ، فلا فرق في ذلك بيننا وبين من يحكم على الرواية المعروضة أمامه بكلمة في خطاب أو كلمة في جواب ، ثم يحكم على التأليف والمؤلف كأنه شهد جميع الفصول وقابل بينها وبين شتى الفصول والروايات .

والأمر كما أسلفنا في هذا الكتاب فرض من ثلاثة فروض : فإما إله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئاً . وإما إله يخلق إلهاً مثله في جميع صفات الكمال . وإما إله يخلق كوناً محدوداً يلم به النقص الذي يلم بكل محدود .

وهذا هو الفرض الوحيد المعقول . وإذا اقترح مقترح أن يكون النقص على صورة لا نحسها فليس اقتراحه هذا بمقبول عند جميع العقول الآدمية فضلا عن العقل الالهي المحيط بما كان وما يكون . لأن الاحساس بالنقص أقرب إلى الكمال عند الكثيرين من نقص لا نحسه ولا يفرق في شعورنا بين الحسن الشهي وما هو أحسن منه وأشهى .

والانسان بعد قرين الزمن وليس بقرين الآزال والآباد . ولا بد لقرين الزمن من عوارض ومن غير ، ولا بد في هذه العوارض والغير من فوارق بين الأحوال وفوارق بين الآحاد وفوارق بين الجماعات . وإلا كانت أبدية إلهية لا يطرأ عليها اختلاف .

وهذه الفوارق هي ما نشكوه ونقترح غيره . فغاية ما يقال في هذا الاقتراح أنه يقبل المراجعة والمناقضة وليس بالحكم الأخير في أسرار هذه الأكوان .

ونحسب أننا نظلم نصيب الحس إذا قلنا إن مسألة الايمان مسألة عقل ومسألة « وعي » ليس للجس فيها من نصيب .

فنحن نستطيع أن نرى بأعيننا أن الايمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة . لأن الانسان غير المؤمن إنسان « غير طبيعي » فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذي يعيش فيه ، فهو الشذوذ وليس هو القاعدة في الحياة الانسانية في الظواهر الطبيعية . ومن أعجب العجب أن يقال إن الانسان خلق

في هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض ، أو يسلب القرار .

وليست حجة للمنكر أن يقول إن الانكار ممكن في العقول ، بل حجة للمؤمن أن يقول إن حال المنكر ليست بأحسن الأحوال ، وإنه إذا أنكر عن اضطرار تبين لنا على الفور أنه في حال « غير الحال الطبيعي » الذي يستقيم عليه وجود الأحياء .

وخاتمة المطاف أن الحس والعقل والوعي والبديهة جميعاً تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الايمان بالذات الالهية ، وأن هذا الايمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة يعقله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم .

عباس محمود العقاد

عباس محمود

العقاد

ابن سينا

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الدولة والفلسفة

نشأ ابن سينا في ظل الدولة السامانية بخراسان .

وكانت خراسان واقاليم فارس جميعا في ذلك العصر مستقلة عن الخليفة العباسي ببغداد ـ يحكمها الامراء المتغلبون عليها ولا يدينون لخليفة بني العباس بغير الخطبة باسمه على المنابر في صلوات الجمع والاعياد .

ولم تكن خطبتهم له عن إيمان بحقه في ولاية الأمرلأنهم كانوا ـ أوكان أكثرهم على الاقل ـ يؤمنون بحق العلويين ويتشيعون لأئمتهم المستورين ، وانما يخطبون لخلفاء العباسيين لأنهم اضعف شأناً من ان يجمعوا سلطان الحكم الفعلي الى سلطان الخلافة الاسمية ، بعد ان تفرد الامراء بالحكم في جميع الاقاليم .

ومن أمثلة ذلك ان احمد بن بويه عاهد المستكفي على تقسيم الامر بينهما فيعترف للمستكفي بلقب الخلافة ويعترف المستكفي له بلقب السلطان . ثم استكثر الخلافة على المستكفي فهمّ بانتزاعها من العباسيين واسنادها الى العلويين ، فقال له بعض الدهاة من خاصة صحبه : « إنك مع خليفة تعتقد انت واصحابك انه ليس من اهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه ولكنك اذا أقمت علوياً في الخلافة كان معك من تعتقد انت واصحابك صحة خلافته . فلو امرهم بقتلك لاستحلوا دمك وقتلوك . . . »

ولما تولى الطاهريون أمر خراسان من قبل المأمون في ابان مجد الدولة العباسية كانت مصالحهم مع العباسيين وقلوبهم مع العلويين ، كما فعل سليمانُ بن عبد الله بن طاهر

حين حارب الحسن بن زيد في طبرستان ، فانهزم اختياراً ليحتسب دماء الفاطميين .

وقد نشأت الدولة السامانية في ظل الدولة الطاهرية ، لأن طاهر بن الحسين هو الذي ثبت نصر بن احمد بن اسعد بن سامان على ولاية سمرقند ، ثم عقد له المعتمد العباسي على ما وراء النهر ، ابتدأت به الامارة السامانية التي ولد ابن سينا في ظلها بعد نيف ومائة سنة من نشأتها .

وقد كان الأمراء السامانيون يقاتلون العلويين في طبرستان وما جاورها كما كان يقاتلهم ابناء طاهر وابناء بويه في بعض المواقف السياسية ، ولكنهم ومن عاصرهم من امراء فارس كانوا يعلمون ان رعاياهم يدينون بالولاء للعلويين ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان ، ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تمنعهم كراهة الغلاة من الباطنية ان يصمدوا على ذلك الولاء .

ومتى ذكرت الدعوة العلوية فقد ذكرت معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور . إذ كان العلويون من انصار التجديد لانهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة . فأصبح الامام الحق شيئا والسلطان الغاصب شيئا آخر ، وليس من محض المصادفات ان الفارابي كتب فيما بين القرن الثاني والقرن الثالث يصف الأمام الصالح على سنة الفلاسفة فيجعله من الاتقياء المعرضين عن المادة المقبلين على لذات الارواح ، ويقرن ذلك بما ينبغي له من قوة العارضة ونفاذ الفطنة ومضاء العزيمة ومناقب العدل والعفة والفضيلة . فان الفارابي قد نشأ فيما وراء النهر حيث استفحلت الدعوة العلوية ، وحضر الخلافة العباسية وهي شبح هزيل يؤذن بالزوال .

والذي اجمله الفارابي في كلامه على فضلاء الأئمة قد فصلته رسائل اخوان الصفاء ورجعت به الى نواميس الطبيعة في المعادن والحيوان والنبات .

ورسائل الاخوان صريحة في الدعوة الى آل البيت حيث تقول : « اعلم يا اخي بأنا قد عملنا احدى وخمسين رسالة في فنون الاداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه المدخل والمقدمات والانموذج لكيما اذا نظر فيها اخواننا وسمع قراءتها اهل شيعتنا وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ما هو مقرون بها من تفضيل اهل

بيت النبي لأنهم خزان علم الله ووارثو علم النبوات تبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة » .

فانتشار المباحث الفلسفية لا يستغرب على الخصوص في عصر ابن سينا وفيما وراء النهر وخراسان . لأن الدعوة العلوية كانت على اقواها في تلك الاطراف النائية ، ولأن الفلسفة لذة عقلية في كل مكان او زمان . اما في تلك الاطراف النائية فقد كانت في ذلك الزمن مطلبا يستمد القوة من قوة الاشواق العقلية وقوة المساعي السياسية وقوة الايمان بالدين ، وهي هناك على مقربة من الهند ومهد المانوية حيث آمن الناس قديما بحلول الروح الالهي في اجساد البشر وآمنوا بتناسخ الارواح وقداسة النساك والزهاد فلا يستغربون ما ينسب الى الامام دون ذلك من الصفات او من الأسرار والكرامات .



ومن الملاحظات التي لا تفوت المؤرخ في هذا الصدد ان كبار الفلاسفة المشرقيين جميعا كانوا من انصار الشيعة ، وهم الكندي والفارابي وابن سينا . فقد كان جد الكندي - الاشعث بن قيس - ممن قاتلوا مع علي وشهدوا معه معركة صفين ، وكانت كندة كلها من خصوم الامويين وشيعة الهاشميين ، وكان اباء الكندي ممن خرجوا على الدولة الاموية وجردوا من مناصبها ولبثوا مغضوبا عليهم في زمانها . اما الفارابي فقد جمع بين التشيع والتصوف واوى الى دولة بني حمدان المتعصبة لال البيت ، وحسبك من تشيع ابن سينا نشأته بين الاسماعيليين واسمه الذي يدل على نسب عريق في نصرة آل علي وهو : ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي . . .

بل كان البيت الذي ولد فيه ابن سينا مركزاً من مراكز الدعوة الاسماعيلية والمباحث الفلسفية ، ولم يكن قصاراهم منها الايمان بها وكفى . قال فيما رواه عنه تلميذه الجوزجاني : « وكان ابي ممن اجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك اخي . . . »

وقلّ أن ذكر في ترجمة ابن سينا امير او وزير او صاحب شأن الا ذكر من شأنه انه كان يقتني مكتبة عامرة بأسفار العلم والحكمة ، او انه كان من محبي هذه العلوم ، ويعنون بها علوم المنطق والنظر والدراسات الفكرية فيما وراء الطبيعة ، او انه كان يجلس في يوم

من الايام للمناظرة والمساجلة ، او انه كان يفتح داره لمن يتوفر فيها على التأليف والتصنيف .

قال القفطي صاحب تاريخ الحكماء في ترجمة الاسكندر الافروديسي رواية عن يحيى ابن عدي الفيلسوف : « إن شرح الاسكندر للسماع الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة ابراهيم بن علي عبد الله . . وعرضا بمائة دينار وعشرين ديناراً فمضيت لاحتال بالدنانير وعدت واصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل خراساني بثلاثة الاف دينار . . . وكانت هذه الكتب تحمل في الكم . . . »

فاذا كان « رجل خراساني » يشتري لفافة من الورق بهذا الثمن الضخم لانها شروح فلسفية فقد علمنا اذن كيف كان شأن الفلسفة بين النكرات فضلا عن الاعلام في خراسان .



بعض العباقرة ينبغون في وطن من الاوطان او في عصر من العصور فيستغرب نبوغهم فيه . اما ابن سينا فلا يستغرب نبوغه في عصره ولا في وطنه ولا في بيته ، بل الغريب ان يكون العصر والموطن والبيت على تلك الحالة ثم لا يظهر فيه نابغ فيلسوف .

سيرة ابن سينا

كان عبد الله بن الحسين بن علي من اهل بلخ في بلاد الافغان عاملا للدولة السامانية ، وكان يتولى من قبلها التصرف بأعمال قرية « خرمتين » من ضياع بخارى ، وكانت الى جوار مركزه في عمله قرية أفشنة ، فكان يزورها ويتعرف الى بعض اهلها ، ومنها تزوج فتاة تسمى ستارة كما جاء في ابن خلكان ، وفيها ولد لهما ابنهما « الحسين » الذي اشتهر بكنيته العليا « ابن سينا » واصبح اسمه اشهر الاسماء بين فلاسفة الشرق واطبائه ، ثم اصبح لقب الشيخ الرئيس علما عليه لا ينصرف الى سواه .

ولد في سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) ، وانتقل مع آله في السنة الخامسة من عمره الى بخارى ، وكان ابوه من طائفة الاسماعيلية وهي يومئذ صاحبة مذهب في الخلق والوجود وتفسير الشرائع بالظاهر من الفاظها والباطن من معانيها ، فنشأ الحسين

الصغير وهو يستمع الى المناقشات الفلسفية والتأويلات الدينية في « النفس » و « العقل » واسرار الربوبية والنبوة ، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره ، وتعلم اللغة على ابي بكر احمد بن محمد البرقي الخوارزمي ، وتعلم الفقه على اسماعيل الزاهد . ومر ببخارى ابو عبد الله الناتلي الذي كان يعرف بالمتفلسف لاشتغاله بالمنطق والرياضة ، فاستنزله الوالد في منزله عسى ان ينتفع الناشىء النجيب بعلمه . فقرأ عليه الحسين كتاب « ايساغوجي » في المنطق لصاحبه ملك الصوري المشهور بفرفريوس ، وكتاب المجسطي في علم الهيئة والجغرافية لبطليموس الجغرافي ، وظهرت باكورة الفيلسوف في اوائل صباه فاذا هو يناقش استاذه في حد « الجنس » خاصة وهو من الحدود التي دار عليها مذهبه الفلسفي وكان له فيها رأي فاصل بين افلاطون وأرسطو ، وعلم الاستاذ ان تلميذه قد تلقى عنه كل ما هو قادر على اعطائه فاستأذن منصرفا الى مطافه بالبلاد على سنة الدراويش المتفلسفين في ذلك الزمان . واستتم الفيلسوف الصغير كل ما وجده بين يديه من علوم الحكمة والمنطق والرياضة ، فبلغ فيها الغاية وهو في الثامنة عشرة من عمره ، وكان في ايام طلبه لا ينام ليلة بطولها ولا يلتفت بالنهار الى عمل غير القراءة والتحصيل ، وربما غلبه النوم فاذا هو يحلم بتلك المسائل باعيانها وتتضح له وجوهها في منامه ، وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأي العلم الحديث ، لأن الوعي الباطن يتنبه في هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير .

ويعترف ابن سينا للفارابي بفضل كبير في تحصيل المعارف الالهية . فقال : « قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت افهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه حتى اعدت قراءته اربعين مرة وصار لي محفوظا وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه ، واذا انا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقد ان لا فائدة من هذا العلم ، فقال لي : اشتر هذا مني فانه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب ابي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظا على ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى . . » . ولا يبعد ان ابن سينا اطلع على مراجع الفلسفة والحكمة في اللغة اليونانية وانه تعلم هذه اللغة في صباه من بعض الدعاة ، وان لم يبلغ هذا الظن مبلغ الخبر اليقين .

وكان من عادته اذا تحير في مسألة ان يتردد الى الجامع ويصلي ويبتهل الى « مبدع الكل » حتى ينفتح له مغلقها ويتيسر عسيرها . ولم يعهد منه انه ضاق بمسألة من المسائل في غير الفلسفة الالهية او مباحث ما بعد الطبيعة . اما العلوم الاخرى فكان يجيدها ويزيد عليها وينقح ما احتاج الى التنقيح منها ، واتفق له وهو دون الخامسة عشرة انه اطلع على بعض مراجع الطب فتعلق بها وعكف على قراءتها ، وقال : « ان علم الطب ليس من العلوم الصعبة » فكان يعتمد على نفسه في درسه تارة ويراجع ابا سهل المسيحي وابا منصور الحسن بن نوح على ما جاء في بعض الروايات تارة اخرى . فلم يبلغ السابعة عشرة حتى ترامت شهرته بالتطبيب والتعليم في الافاق الشرقية ، وجاءه المنقطعون لهذا العلم يسألونه ويقرأون عليه ، وكان يعلمهم ويعالج المرضى حبا للخير والاستفادة بالعلم لا للتكسب وجمع الحطام ، وعالج الامير نوح بن منصور وهو في السابعة عشرة فشفاه واصاب حيث أخطأ مشاهير الاطباء ، فاستدناه الامير واذن له في الاطلاع على دار كتبه « وكانت ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض » فرأى من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط وظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل رجل في علمه .

وكانت طريقته في الاطلاع ـ بعد ان تمكن من العلم ـ ان يتصفح ولا يتتبع حتى يمتحن قدرة المؤلف بأصعب الموضوعات في الكتاب .

ولم يكن اعجب من سرعته في التحصيل غير سرعته في التدوين . ففي الثامنة عشرة الف كتاب « المجموع » إجابة لرجاء بعض مريديه وأودعه خلاصة علوم عصره ما عدا الرياضيات ، وقال في كهولته : « كنت يومذاك للعلم احفظ ، ولكنه اليوم معي انضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء » .

أما سرعته في التدوين والتأليف فمن امثلتها كما روى تلميذه الامين ـ الجوزجاني ـ الذي لازمه واستحثه على تأليف كتبه ونقل للخلف اصدق ما أثر عنه « انه طلب منه اتمام كتاب الشفاء فاستحضر ابا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءا على الثمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين . حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا اصل يرجع اليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه ، واخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى اتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات » .

بل ربما ألف الكتب في معضلات الفلسفة وهو مسافر كما صنع في تأليف بعض فصول النجاة .

وتولى اعمالا جليلة في الدول الشرقية فلم تشغله عن شيء من مألوفه في التحصيل او الكتابة او اللهو والسماع . فكان يصرف اعمال الدولة بالنهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . . . « فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيىء مجلس الشراب بآلاته » . .

قال الجوزجاني : وكان الشيخ قوي القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة في قواه الشهوانية اقوى واغلب . . . فأثرت في مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار امره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ الى ان اخذه قولنج ـ اي مرض في الامعاء الغلاظ ـ ولحرضه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع اليها ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثماني كرات ، فتقرح بعض امعائه . . . »

وقد خوطب في ذلك فقال : انه يحب الحياة عريضة قصيرة ولا يحبها ضيقة طويلة !

وتمت لابن سينا هذه الامنية ـ ان صح ان تسمى امنية ـ لانه مات في نحو السادسة والخمسين بالسنين الشمسية ، وحفلت حياته بالحركة والعمل . كما حفلت باللهو والخطر . فلم تكن الحياة العريضة الحافلة مما يسره ويوافق مرامه في جميع الاحوال ، لأنه عاش في عصر الانقسام والتنازع على الملك بين امراء الاقاليم في الرقعة الشرقية من الدولة العباسية ، وكانت شهرته بالطب وشهرته بالعلم تغريان الامراء بتقريبه وتزيين مجالسهم باسمه وفضله . فدخل في منازعاتهم ولحقه من تقلب احوالهم ما ارادوه وتعمدوه وما لم يريدوه ولم يتعمدوه . فتعرض للقتل والسجن ونجا بنفسه غير مرة في زي الفقهاء تارة وفي زي الدراويش تارة اخرى ، وكثرت رحلاته بين خراسان واصفهان وهمدان والري وجرجان ، وكان بعض هذه الرحلات في صحبة الامراء والجند وهم يزحفون للقتال ، وبعضها في خفية عن الامراء والجند هربا مما يقصده به هؤلاء وهؤلاء ، وانعقدت له صلة وثيقة بجميع هؤلاء الامراء ما عدا امراء الدولة الغزنوية . لأنه اعرض عن دعوتهم وبغضه فيهم انهم جعلوا الدعوة الى السنة ذريعة الى البطش بأصحاب المذاهب الاخرى ولا سيما الشيعة والمشتغلين بالفلسفة والرياضيات ، ولعله لم يغفر لهم قسوتهم على اصدقائه من امراء الدولة السامانية ، فانهم غدروا بهم وعذبوهم وقد كانوا لهم قبل ذلك من الخدم والاتباع ، ولم يكن احب الى الادباء والحكماء من إمراء آل سامان لعطفهم على الفن والادب وتشجيعهم للتأليف والتحصيل ، وحسبهم عندهم انهم رعاة الرازي والفردوسي واصحاب

سمرقند التي نشرت صناعة الورق في بلاد المسلمين .

دالت الدولة السامانية هذه وابن سينا في الثامنة عشرة ، ومات ابوه وهو في الثانية والعشرين . فتقلب في البلاد ولحق بشمس الدولة البويهي في همدان وتقلد له الوزارة واوشك ان يستقر في جواره لولا انه اغضب الجند من الديلم والترك فثاروا عليه واعتقلوه وهموا بقتله ، فأنقذه الامير منهم وراح الوزير الطبيب يلوذ بالديار مستخفيا في طلب الامان حتى هدأت الفتنة وعاود المرض الامير فبحث عنه واعتذر اليه واستبقاه لمداواة جسده ونفسه بطبه وعلمه وايناسه .

ولما مات شمس الدولة برم الشيخ بالمقام في همدان وتاق الى اللحاق بعلاء الدولة بن كاكويه في اصفهان ، واتهمه تاج الملك بمراسلة علاء الدولة فاعتقله في بعض القلاع اربعة اشهر . . . وفي ذلك يقول الشيخ وهو يدخل الى معتقله :

دخولي باليقين كما تراه　　　وكل الشك في امر الخروج

وفتح علاء الدولة همدان ثم رجع عنها فبقي الشيخ طليقا يدبر وسائل الخروج منها حتى سنحت له فرصة مؤاتية فخرج واخوه وتلميذه وغلامان له في زي الصوفية ، ورحب به علاء الدولة اجمل ترحيب ورفع مقامه في مجلسه فكان اقرب المقربين اليه ، ولم يفرط في صحبته على اتهام الناس اياه بالزندقة لتقريبه الفيلسوف واصغائه اليه .

وكان لحاق ابن سينا بعلاء الدولة وقد جاوز الاربعين واستوفى خبرته بالطبيعة الانسانية وبالمعرفة الانسانية ، فسكن الى العمل ما وسعه السكون واتم بعض كتبه الناقصة ، وتوفر على دراسة اللغة حتى علم من غوامضها واسرارها ما غاب عن اساطينها في زمانه ، وحفزه الى ذلك كلمة سمعها من ابي منصور الجبائي في مجلس علاء الدولة اذ خاض معه في حديث اللغة فقال له الجبائي : « إنك فيلسوف وحكيم واما كلامك في اللغة فلا نرضاه » . فلم يزل يدرس الكتب النادرة في اسرار العربية حتى واجه الجبائي بعد سنوات بما افحمه واستغلق عليه .

وطاب له المقام بعد طول الفزع والشتات ، فطمع تلاميذ الشيخ ومريدوه في عشرات من المراجع والموسوعات التي كان الشيخ يتحين اوقات الطمأنينة والفراغ ليمليها عليهم ويفسر من موضوعاتها ما استعجم عليهم . ولكنه كان قد لقي في جسمه عنتاً من توالي المحن ومواجهة الاخطار ومنازعة الحساد وفرط الاجهاد والتماس التفريج عن النفس بالمتعة والشراب ، فاشتدت به علة القولنج واعتراه الصرع حينا والصداع حينا ، واعتمد العلاج الحاسم السريع كلما احس بالمرض لأنه لم يكن يصبر على طول العلاج .

وقد اصابته ازمة الداء وهو في رحلة فنقل الى اصفهان ، ولم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة « لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في امر المجامعة . . . فكان ينتكس ويبرأ كل وقت . . . ثم قصد علاء الدولة همدان فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة . . . وعلم ان قوته قد سقطت وانها لا تفي بدفع المرض ، فاهمل مداواة نفسه واخذ يقول : المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والان فلا تنفع المعالجة » .

ولعل الخطر الذي كان يلاحق الفيلسوف في حياته يبدو لنا على اشده من شيء واحد : هو هذا الحرص على شهود مجلس الامير وهو ينازع نفسه مخافة الوشاية والمكيدة في غيابه ، وانه يومئذ لعند اولى الامراء بحسن ظنه والاطمئنان اليه . فلولا انه لا امان حيث كان لما خشي على مكانته ، ان لم نقل على حياته من غياب يوم او ايام .

ولم يلبث ان غلبه المرض على الخوف والحذر فنفض يديه من الدنيا « واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم كل ثلاثة ايام ختمة . ثم مات » . . . ولعله لم يسلم من الوشاية في مرض وفاته ان صح انه مات محبوساً كما جاء في بعض الروايات .

وكانت وفاته يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة ، ولم يجاوز بحساب السنين الهجرية ثمانيا وخمسين .

ولم يلبث ان طرأ على سيرته ما طرأ على سير امثاله من افذاذ العبقريين الذين ذاعت شهرتهم في حياتهم . فجللته القداسة ورويت عنه الاعاجيب والكرامات ، واصبح ضريح الفيلسوف المتهم في عقيدته مزاراً يطيف به المتبركون المتوسلون ، وخيل اليهم ان صاحب الضريح له غير جسد واحد او ان الناس يتنازعون جسده في كل مكان . فقيل إنه دفن بهمدان ، وقيل انه دفن باصفهان ، وزعم بعض الاوروبيين انه دفن بالمغرب في الاندلس بسعي ابن رشد وتدبيره ، واعجب من ذلك ما ورد في قصة طبعت بمصر عن سيرة « ابي علي بن سينا واخيه ابي الحارث » وجاء فيها ان الفيلسوف قد عمر احدى وثمانين سنة ودفن بسمرقند وانه لما شعر باقتراب الموت استنحت في قالب من المرمر على شكل صورته واعلم تلميذه جاماس الحكيم ان يخفي امره اذا مات وليفعل ما يأمره به . . . وفعل جاماس بالوصية واخذ جثة ابن سينا ووضعها في جرن من الرخام . . . ولكن تلميذه تفكر ان ابن سينا اذا عاد الى الحياة دام الى القيامة وهو شهير في العلوم فلم يبق لتلميذه اسم ولا رسم فالأولى تركه على هذه الحالة ثم كسر جاماس الزجاجة السابقة واخفى الحمام وترك ابن سينا على حالته تلك وانطلق الى

سبيله . . . اما صوت ابن سينا فكان يسمع والناس يتعجبون . . . قال الراوي : ان الحمام المسمى ميزار معمور الى وقتنا هذا وقد كنت توجهت حين سياحتي الى سمرقند واتيت الى الحمام في وقت التجميد واصغيت فسمعت صوته من داخل خلوة قليلا قليلا فاستمعت زمنا طويلا فاذا تزاحمت الناس قل الصوت . . . »

اما معجزات الرجل الصحيحة فأشهرها وألزمها للباحث في فلسفته وأدلها على علمه كتاب الشفاء في الالهيات والطبيعيات وكتاب النجاة وهو مختصر الشفاء ويقال انه تركه ناقصا فأتمه تلميذه الجوزجاني الذي سبقت الاشارة اليه ، وكتاب منطق المشرقيين ويرجح انه جزء من الكتاب المسمى بالحكمة المشرقية واثبته الجوزجاني وابن طفيل وابن رشيد تارة باسم الحكمة المشرقية وتارة باسم الفلسفة المشرقية ، وكان الشيخ الرئيس يريد ان يختص به العلية ويقول عنه : « اننا ما جمعناه لنظهره الا لأنفسنا والذين يقومون منا مقام انفسنا » وينقض به بعض آراء المشائين التي الفها « متعلمو كتب اليونانيين الفاً عن غفلة وقلة فهم » ولكن الكتاب لا يوجد تاما . وما طبع منه بمصر مقصور على المنطق وهو كاف في الدلالة على منحاه .

ومن الزم الكتب لمن يدرس ابن سينا كتاب « الاشارات » وهو قسمان قسم في المنطق وقسم في الالهيات ، وقد يستغني به من يطلب الالمام دون التطويل .

وله غير ذلك عجالات وقصص ورسائل كثيرة في اغراض شتى من الحكمة والفقه والرياضيات والتصوف والادب ، طبع الكثير منها ولا يزال بعضها مخطوطا في المكتبات الشرقية والاوروبية ، واشهرها جميعا قصة الطير وقصة حي بن يقظان ، وقصيدة النفس ورسالة في القضاء والقدر ، وفي المبدأ والمعاد ، وفي الاخلاق ، وفي القوى الانسانية وادراكاتها ، وفي الاجرام العلوية ، وفي الحدود ، وفي اثبات النبوات وتأويل الرموز ، وفي العشق ، وفي الزيارة ، وفي وقوف الارض بالفضاء ، وليس من العسير الحصول على المطبوع من هذه الرسائل والقصص والعجالات .

***

أما في الطب فكتاب القانون هو عمدة المعارف الطبية التي علمها ابن سينا لمريديه ، وكانت له ملحقات في تجاربه ومعالجاته نوى ان يثبتها فيه فضاعت فيما ضاع من اوراقه بين غارات الجيوش ورحلات الفرار . وقد جرى امر هذا الكتاب على سنة المبالغة بين الدهماء والخاصة على السواء . فأما الدهماء فقد رأينا كيف اعتقدوا القدرة في ابن سينا على احياء الجسوم بعد موتها واما الخاصة فقد جعلوه مرجع الطب اربعة قرون في الجامعات الاوربية ، وقال فيه ابن زهر الطبيب الاندلسي انه لا يساوي الورق الابيض الذي كتب عليه . ومقطع الحق بين هذه المبالغات انه كتاب لم يكن في زمانه

ما هو خير منه واجدى في شؤون الطب والعلاج .

***

وقد افاد ابن سينا بصلاته الشخصية كما افاد بالتأليف والتصنيف ، فاتصل به البيروني الذي قال فيه الاستاذ « ساخاو » الالماني : انه اكبر عقل ظهر في تاريخ بني الانسان ، وكان يسأله سؤال المستفيد ـ وان تنكر له فيما بعد ـ وهو اكبر منه سناً وله ذلك الشأن الذي تدل عليه تلك الشهادة من المتأخرين . واتصل به ابو سعيد بن ابي الخير امام المتصوفة في زمانه وسأله كذلك سؤال المستفيد قبل ان تقع بينهما الجفوة لاختلاف النزعة والمزاج ، ولقيه ابن مسكويه الفيلسوف الاخلاقي المشهور ، وتتلمذ له ابو عبيد الجوزجاني وابو القاسم الكرماني وابو عبد الله المعصومي وابو الحسن بن طاهر بن زيلة وبهمنيار ابن المرزبان ، وعده عمر الخيام من اساتذته وهو من ابناء الجيل اللاحق بجيله ... وكلهم من اصحاب النظر في الحكمة والطبيعيات والرياضيات ، وبقي منهم من بقي على ولائه ولكنه ابتلي في اكثرهم كما يبتلى كل متفوق مناضل محسود .

وكان المعجبون به على الجملة اكثر من محبيه ، لانه رزق اسباب الحسد من جميع نواحيه . فكان رجلا عظيم الذكاء عظيم الشهرة عظيم الاعتداد بالنفس عظيم النشاط ، ممتلئا بالحياة ، لا حيلة له في اجتناب مراتب الرفعة لانه طبيب مشهور وفيلسوف مشهور ، فلو ترك الامراء والرؤساء لما تركوه . ومن كان هذا شأنه في عصور المنازعات فلا مناص له من ان ينازع الناس وينازعوه ، فقد اعدته جبلته وجبلة زمانه للمغالبة والمصاولة فوفرت له هذه الصفة في نفوس الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون : سمع كلمة من نظير يتعالى عليه باللغة فلم يهدأ حتى غلبه فيها ، واحترقت المكتبة السامانية فوقع في روع اهل بخارى انه احرقها لينفرد بما علمه منها ولا يدانيه احد بمثل علومه ، وما زال ديدن الناس مع من يحسون منهم المغالبة ان يعاملوهم بقول القائل « اصرعه قبل ان يصرعك » او « تغدّ به قبل ان يجعلك عشاءه » ... فلا جرم وقع في خاطر غلمانه ان يهلكوه قبل ان يهلكهم ، لانهم خانوه !

قال بعض حاسديه يشمت به بعد وفاته :

رأيت ابن سينا يعادي الرجا ... ل وبالحبس مات اخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا ... ء ولم ينج من موته بالنجاة

يريد انه مات « بداء الحبس » يعني القولنج ، او يريد انه مات محبوسا كما قيل في بعض الروايات ، ولا حيلة لابن سينا في معاداة الرجال فانه لو سالمهم لحاربوه ، ولو نسي انه اسد لما نسوا انهم كلاب كما قال ناقد غربي امتحن ببعض ما امتحن به الشيخ الرئيس .

مشكلات الفلسفة

قبل ان نلم بآراء ابن سينا في مشكلات الفلسفة يستدعينا المقام ان نلم بتلك المشكلات ثم نلم بالتفسيرات التي حلت بها في مذاهب المتقدمين عليه .

ونقول « المتقدمين عليه » ونعني بهم اولئك الذين سبقوا ابن سينا الى مثل موضوعاته وكان لهم اثر في تفكيره واعتقاده ، لأن مذاهب الفلاسفة جميعا اكثر من ان يحيط بها الاحصاء في عجالة واحدة ، ولو من قبيل الاجمال .

ففي العالم من المذاهب الفلسفية بقدر ما نبغ من الفلاسفة . . . ولكنها تنقسم عادة الى قسمين شاملين وهما : قسم الفلسفة المادية وهي التي يرى اصحابها ان مادة العالم في غنى عمن يدبرها من خارجها ، وقسم الفلسفة الالهية وهي التي يرى اصحابها ان المادة لا تستغني عن قدرة عاقلة « غير مادية » تستمد منها حركتها .

وأشد المذاهب المادية امعانا في مناقضة الفلسفة الالهية هو مذهب المادية الثنائية Dialectical Materialism الذي يتلخص في ان المادة قديمة متحركة بذاتها مشتملة على العناصر التي تنشىء منها الحياة والعقل حسب الطبيعة المستكينة فيها . . . ومن قوانينها اجتماع الاضداد فيها ريثما يتغلب ضد منها على ضده بغير انقطاع لهذه المغالبة الدائمة ، وان الصفة « الكمية » فيها تتحول الى الصفة « الكيفية » فتنشأ الحياة كما ينشأ العقل من هذا التحول ، اما على التدريج واما طفرة كما تظهر بعض انواع النبات من الانواع الاخرى ، فلا توجد « كيفية » الا وهي نتيجة التغير في الكمية ، ولا توجد حالة قط الا وهي تنطوي على ما يناقضها ، فلا تبلغ تمامها الا ظهر منها النقيض الذي تنطوي عليه . وهذا عندهم هو تفسير ظهور الحياة من المادة العمياء التي لا تشبهها ، وهو كذلك تفسير ظهور العقل في الحياة كلما تطورت فيها الكميات والكيفيات على النحو المتقدم . اي نحو الانتقال بين الضد والضد والتحول من صفات الكمية الى صفات الكيفية . ومن تعبيراتهم المجازية ان للقوة المادية « عمقا » يتجلى في هذه الخصائص العقلية والمعنوية التي تقترن بالحياة . وهم يؤمنون بالدور الدائم في المادة الاولية ، فيقول انجلز Engels من اساطين هذا المذهب : ان المادة تتحرك في دورات ابدية تستتم كل دورة منها مداها في دهر من الزمان تلوح السنة الارضية الى جانبه كأنها عدم : دورة تلوح فيها فترة التطور الاعلى

ونعني بها فترة الحياة العضوية التي يتوّجها الوعي الذاتي شيئا صغيرا بالقياس الى تاريخ الحياة وتاريخ الوعي نفسه : دورة تكون فيها كل هيئة خاصة من هيئات المادة سواء كانت شمسا او سديما او كانت حيوانا او نوعا من انواع الحيوان ، اوكانت تركيبا كيميا او انحلالا كيميا ـ ابدا في تحول وانتقال : دورة لا يدوم فيها الا المادة المتغيرة ابدا والا ناموس التغير الابدي والحركة الابدية . . . ومهما تتكرر هذه الدورة ويبلغ من قسوة تكرارها في الزمان والمكان ، او مهما تطلع فيها من شموس وارضين ثم تغرب بعد حين ، او مهما يطل الانتظار قبل ان تبرز هنا او هناك منظومة شمسية او كوكب تتهيأ عليه البيئة للحياة العضوية ، ومهما ينشأ او ينقرض من الخلائق قبل ان تنجم بينها احياء تفكر بأدمغتها وتجد لها ملاذا يسمح لها بالحياة ولو الى فترة وجيزة ، فننا مع هذا لعلى يقين ان المادة في كل تغيراتها تظل ابدا واحدة وابدا كما هي ، وانها لن تفقد صفة من صفاتها ، وان تلك الضرورة الحديدية التي تقضي بزوال ارفع زهرات المادة ـ وهي القوة المفكرة ـ هي بعينها تقضي بميلادها كرة اخرى في زمان آخر . . . »

***

ولسنا هنا في صدد الرد على المادية الثنائية او المذاهب المادية على اختلافها ، ولكننا نتكلم عن فيلسوف « الهي » من غير الماديين ، فعلينا ان نجمل موقف الفلسفة الالهية من امثال هذه الآراء .

فالالهيون الاقدمون يقولون بان الحركة الازلية مستحيلة . لأن الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان او من حالة الى حالة . فقبل الحركة توجد الحالة او يوجد المكان . وليس قبل الازل سابق يسبقه في المكان او الزمان . واذا قيل ان المكان سابق للحركة الاولى فكأنما نقول ان المكان زمان قبل الزمان .

ويرد على المادية الثنائية في مسألة الاضداد بأنها قد جعلت المشكلة حلا وسكتت على ذلك ، وهو خلف لا يعقل السكوت عليه . اذ ما هي المشكلة في رأي العقل وفي التعليلات الفلسفية ؟ هي التناقض وقيام الاضداد ! واين هي المشكلة اذا كان التناقض هو الحل المقبول ؟

ويرد عليهم بأن الثنائية مفهومة حين يتقابل العقل والمادة او تتقابل الروح والمادة . اما ان تكون مادة ومضادة لمادة في طبيعتها فهذا هو موضع العجب لا موضع التفسير .

وعلى الماديين الثنائيين ان ينتظروا سؤالا لا بد له من جواب وهو : لماذا قدروا ان الحياة والقوة الفكرية تظهران في الوقت الذي ظهرتا فيه ؟

ان المسألة ليست بمسألة مقدار من السنين او الدورات . يقال مثلا ان عشرة آلاف سنة لا تكفي فتكفي عشرون الف سنة . او إن عشرين الفا لا تكفي فلا بد من

ضعفها او ضعفيها ، او ان مائة الف سنة لا تكفي فلا بد من مليون سنة او مليونين او اكثر من ذلك بما يقاس او لا يقاس . فان عدد السنين والدورات منذ الازل الى وقت ظهور الحياة لا يدخل في احصاء ولا يقبل الاحصاء .

فالمسألة اذن ليست مسألة مقدار من السنين والدورات ، ولكنها مسألة خاصة في طبيعة المادة متأصلة فيها منذ كانت من ازل الآزال . فكيف نسمي هذه الخاصة التي لا تسمح بظهور الحياة او العقل مثلا الا في سنة كذا الف قبل الميلاد ؟

ولماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة اذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا الى هذه الاحالات ويلجئنا في اول خطوة الى التسليم بالاضداد ؟

وكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الازل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء الى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل في الحيوان عند بلوغه مرتبة الانسان ؟ أيسمى هذا تقدما مطردا بغير هداية في عقل سابق ؟ ام ننكر انه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟

ان فاقد الشيء لا يعطيه كما قال الاولون . وقد كانت شفاعة الماديين الثنائيين اذا انكروا العقل الخالق ان يقفوا عند المحسوسات وان يحلوا المشكلات التي لا يحلها العقليون والالهيون . اما ان يجعلوا المشكلة حلا وان يستبيحوا لانفسهم مجاوزة المحسوسات ليقولوا بالدورات الابدية والفروض المستغربة فذلك غير مفهوم الا على وجه واحد . وهو ان الغرض الهبوط كلما امكن الهبوط . والقول بالمادة اهبط من القول بالعقل . . . فلنقل اذن بالمادة ولو تطوحنا في المغيبات التي لا يقوم عليها دليل وبدأنا الحل بالاضداد التي هي نهاية الاشكال .

***

والفلسفة الالهية لا تخلو من المشكلات العويصة التي يكثر الخلاف بين الفلاسفة على عرضها وتفصيل حلولها وتأويلاتها . ولكن الفرق بين الفلسفة الالهية والفلسفة المادية في هذا ان الفلسفة الالهية لم تغلق الباب ولم تختم الاشكال باقرار الاشكال ، وتركت الباب مفتوحا لمن يبتغي الوصول من طريق التأمل او طريق الرياضة الروحية او طريق الاستشراف للكشف والالهام .

اما هذه المشكلات فيمكن تلخيصها في هذه المسائل الاربع وهي :

(١) وجود العالم
(٢) وجود النفس
(٣) وجود الشر
(٤) حرية الانسان

فيسألون : كيف وجد العالم ؟ هل وجد بعد ان لم يكن ؟ وبعبارة اخرى : هل هو حادث من العدم ؟

فاذا كان حادثاً من العدم فأين محل العدم مع وجود الله جل وعلا وهو كلي الوجود ؟

وهل الارادة الالهية التي قضت باحداثه حادثة او قديمة ؟ ان الله قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الارادة . لأن حدوثها انما يكون لما هو افضل او لما هو مفضول ، وكلاهما ممتنع بالنسبة الى الله .

ثم يبحثون في القدرة الالهية ومعنى اتصاف الله بالقادر على كل شيء . . فهل القدرة على كل شيء معناها القدرة على المستحيل ؟ اذن يكون المستحيل والممكن شيئا واحدا في العقل وهما مختلفان . . ام تكون القدرة غير متعلقة بالمستحيل ؟ اذن يسأل السائل : من اين جاءت الاستحالة ؟ أمن مشيئة الله ام من طبيعة الشيء ؟ فان كانت من مشيئة الله فالذي يثبت الاستحالة يمحوها اذا شاء . وان كانت من سبب آخر فكيف يتصور العقل شيئا غير ارادة الله يمنع ويجيز في المعقولات والموجودات ؟

تلك خلاصة وجيزة لمسألة العالم وحدوثه بارادة الله واتصافه سبحانه وتعالى بالصفات التي تتجلى في الخلق والمخلوقات .

اما « النفس » فهم يسألون عنها اهي جوهر مجرد ام جسد من الاجساد ؟

فاذا كانت جوهرا مجرداً فكيف تدبر الجسد واين تحل فيه بالعرض الذي هي منزهة عنه ؟ وان كانت جسدا فما الفرق بينها وبين الجسد الذي تحل فيه ؟ وهل تفنى كما تفنى الاجساد وتتعرض للتحلل والفساد كما تتعرض اجساد الاحياء واجرام الجماد ؟

ويعودون الى السؤال عن الجوهر المجرد : متى يدخل جسم الجنين ؟ والى اين مصيره بعد مفارقة جثمانه ؟ وهل نفس الولد قطعة من نفس الوالد او كلتاهما مستقلة وجدت منذ القدم بلا تقديم ولا تأخير ؟

أما مسألة الشر ووجوده في العالم فهم يسألون : كيف يوجد في العالم ما يسمى شراً على احتلاف معانيه ؟

اذا قيل ان وجود العالم من وجود الله فوجود الله منزه عما يأباه ، واذا قيل ان وجود العالم من العدم فالعدم فيه الخير والشر على السواء ولا يكون اذا كان الا بارادة المريد ؟

فهل الشر موجود او غير موجود ؟

واناس آخرون يعرضون المسألة على وجه اخر فيسألون : هل الشر صحيح او غير صحيح ؟ وهل هو يوافق الخير او هما نقيضان لا يتفقان ؟ وهل الاخيار كالاشرار اذا

قلنا ان سر الخير وسر الشر لا يتناقضان ؟

اما مسألة الحرية الانسانية فليست هي من محض المسائل الفلسفية التي تعضل على المفكرين الذين يقصرون البحث على موضوعها ولا يتجاوزونه الى ما وراءه ، ولكنها من مسائل الفلسفة الدينية الكبرى لانها تربط بينها وبين حساب الانسان على اعماله وما يستحقه في الحياة الاخرى او في الحياة الدنيا من الثواب والعقاب .

فالثواب والعقاب مقرران في جميع الاديان . ولهذا يسأل الفلاسفة الدينيون ما نصيب الانسان من الحرية في اعماله ؟ هل هو حر في عمل الخير والشر كما يريد ؟ وهل يكون حرا في اعمال الحياة من خلقت له الحياة ؟ وإذا كان مسيرا في اعماله كما هو مسير في وجوده فكيف يحيق به العقاب او كيف يحق له الثواب ؟

إن العدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى . ومسألة الحرية الانسانية في مذاهب الفلسفة الدينية هي مسألة التوفيق بين العدل الالهي وبين الثواب والعقاب في الدار الاخرة او في كلتا الدارين .



تلك خلاصة سريعة لمشكلات الفلسفة الالهية كما عرضت لابن سينا في حياته وعرض لها في كتبه واقواله . وقد حلها الفلاسفة الذين تقدموه وكان له فيها رأي مستقل عنهم في بعض الحلول . ويطول بنا الشرح لو تناولنا حلولهم كلها في التقديم لفلسفة ابن سينا وما استقل به عنهم من الآراء ، فانما نجتزىء هنا بحلول الفلاسفة الذين كانت بينهم وبينه صلة وثيقة من التمهيد والتعليم ، وهم افلاطون وارسطو وافلوطين والفارابي وبعض فرق الاسماعيلية وبعض المتفلسفة من قدماء الهند وفارس ، وسنتبع هذا الفصل باجمال حلول هؤلاء الفلاسفة في هذه المشكلات .

حلول الفلسفة

يعد افلاطون اكبر الفلاسفة « الالهيين » بين اليونان ، لأنه اول من وضع بينهم مذهبا مفصلا يجعل « الفكرة » مقدمة على المادة ، سابقة لها في المرتبة وفي الزمان .

ولكنه على هذا ليس بأول الفلاسفة الذين عالجوا البحث في مسألة الفكرة والمادة ، لانه نبغ في عالم الفلسفة بعد ان تقررت فيه آراء طاليس وفيثاغورس وبارمنيدس وهيرقليطس ، وبعد ان ساهم كل منهم بحصته في محصول الحكمة الالهية وورثها عنهم افلاطون وتابعوه . فولك افلاطون وطلاب الفلسفة يعرفون ان « الروح » موجود وان المادة غشاء باطل لانها تتغير ولا تستقر على حقيقة ثابتة ، وان « المركب » يتغير ولا يبقى على حالة واحدة غير « الجوهر البسيط » . . . وان المادة والروح

عنصران مختلفان ، وان الجسد حجاب يحول بين العقل وبين الخلوص الى عالم الكمال وهو عالم الروح ، وان الدنيا بأسرها توجد وتزول في دورات تتبعها دورات بغير انتهاء .

وهذا فضلا عما استفاده من استاذه سقراط ورواه عنه في كتبه ومحاوراته ، وهو طبقة واحدة تمثل لنا الفلسفة الالهية كما وصلت اليه في جيل الاستاذ والتلميذ .

وقد تصرف هؤلاء الفلاسفة الاسبقون في الحكمة الالهية بالرأي والاجتهاد ، ولكنهم اخذوا جميعا من الديانات القديمة التي تلقاها اليونان مباشرة من بين النهرين ومصر وفارس والهند ! او اتصلوا بها من طريق الديانة « الاورفية » في آسيا الصغرى ، وهي مزيج من ديانات الهند ومصر والمجوس . لأن الديانة الاورفية تشتمل على كل عنصر من عناصر العقائد التي لخصناها في الاسطر السابقة ، ولا سيما الرياضة الروحية وبطلان المادة وتناسخ الارواح ، ففيها جرثومة حية لكل رأي قال به طاليس وبارميندس وهيرقليطس ، ثم قال به بعدهم سقراط وافلاطون .

ولا نرى في زبدة المحصول كله ما هو احق بالتنويه في هذا الصدد من نتيجتين اثنتين : اولاهما الاعتقاد بقصور المادة وعجزها عن الاستقلال بالحركة ونسبة كل حركة فيها الى مصدر غير مصدرها ، حتى قال « طاليس » بوجود روح في المغناطيس لأنه يحرك الحديد . وثانيتهما الاعتقاد بالثنوية الروحية والمادية في الانسان وفي الارض والسماء . . . فان هاتين النتيجتين داخلتان في كل فلسفة يونانية او غير يونانية ، من ذلك العصر الى احدث العصور .

وسنرى موضع هاتين النتيجتين فيما يلي من كل حل من حلول الحكماء للمشكلات الفلسفية كما نلخصها بعد ، وفي مقدمتها حلول افلاطون .

أفلاطون

(١) العالم والله ـ ولا ننسى ونحن نلخص اقوال افلاطون في الله والعالم ان فكرة التوحيد كما نعرفها الان في عقائد الاديان لم تكن معروفة على عهد ذلك الفيلسوف ، وان العالم وحده كان هو الواقع الماثل امام الحس والعقل والخيال ، وكل ما عداه فهو استخلاص وتفسير يجتهد فيه كل مجتهد بما يراه ، ولا يسلم في اجتهاده من اثر العقائد الوثنية والكهانات الخرافية والتقديرات العلمية التي كانت تحدق يومئذ بالمفكرين وغير المفكرين .

فليس لنا اذن ان ننتظر من افلاطون فكرة واضحة عن توحيد الله كما وصفته الاديان

الكتابية بعد عصره ، وانما كان يتكلم عن الله تارة وعن الآلهة تارة اخرى . ولا يفرض وجود إله واحد يفوق هذه الالهة جميعا إلا من قبيل القياس العقلي الذي يقضي بتفضيل الافضل فالافضل ثم اجتماع الفضيلة العليا في واحد لا يتعدد ، وهو إله الآلهة ورب الارباب .

واسم الله في اليونانية هو ثيوس Theos او زيوس كما شاع في اللغات الاوربية . . . وتفسير افلاطون للكلمة يدل على ادراكه لفكرة الله في اصلها الاصيل . فهو يزعم انها مأخوذة من ثيو Theo بمعنى « أنا اجري او اتحرك » في اللغة اليونانية . فالمادة بحاجة الى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة الى من يخلقها في نظر افلاطون . وهي من ثم بحاجة الى الله .

فالله هو محرك المادة ومخرجها الى هذا النظام الذي نراه في السماوات والارضين . والله ـ لأنه عقل ـ لا يوجد مادة بل يوجد عقلا تستمد منه المادة الحركة والادراك وتندفع به في معارج الكمال .

والله خير محض فلا يصدر منه الا الخير ، ولا يخلق الا الخير ، وانما الشر الذي يقع في الكون من خلق الارباب التي تسمى بالأرباب المخلوقة ، ومن نقص المادة وهي تحاول الارتفاع الى مرتبة الكمال . او الى مرتبة العقل المجرد . لأن الله منعم جواد منحها الشوق الى الكمال . فهي ابدا في اشتياق اليه ، وهي ابدا صاعدة متسامية كلما اتجهت من التجسد الى التجريد .

وهي بظواهرها باطلة متغيرة .

وهي بحقيقتها صحيحة خالدة .

وهذه « الحقيقة » هي لب لباب الفلسفة الافلاطونية ، لانه يميز بها على طريقته الخاصة بين موجودات الحس والموجودات « المعقولة » التي تتمثل للعقل ولا تتمثل للاحساس .

فكل ما يقع عليه الحس فهو في رأي افلاطون وهم باطل او محاكاة للحقيقة الخفية ، او محاولة لابراز معنى من المعاني المستورة .

ومثال ذلك هذا الشجر الذي نراه : فهذه الشجرة مثمرة ، وهذه الشجرة ذابلة ، وهذه الشجرة خضراء ، وهذه الشجرة يابسة ، وهذه سامقة ، وهذه قاصرة ، وكل منها فيه نقص عن الشجرة المثالية التي لا نقص فيها . فأين هي هذه الشجرة المثالية ؟ . هي في عالم المعنى او في عالم العقل . وهي وحدها التي لها وجود صحيح لا يعتريه التبدل ولا تصيبه عوارض الزمان ولا يزال قائما في العلم الالهي تحكيه الاشجار المحسوسة وتتبدل وتزول وهو منزه عن التبديل والزوال .

وهذه الحقائق المعنوية هي التي يسميها افلاطون بالصحائح او المثل وقد تعرف عند المناطقة بالكليات Universals وتقابلها الجزئيات Particulars وهي هذه الموجودات الباطلة في رأي افلاطون .

ومن عادة افلاطون ان يعزز آراءه بالامثلة والاساطير التي تقربها الى تلاميذه ، فهو يضرب المثل للدنيا وحقائقها وموجوداتها بكهف يقيم فيه الناس وهم مقيدون يستقبلون فيه جدارا لا يتحولون عنه ، ووراءهم نار تعكس الظلال من خارج الكهف على ذلك الجدار . فالاشباح التي يرونها على الجدار هي هذه الموجودات او هذه الجزئيات التي تحكي الحقيقة وليست هي بها ، وان كانت تحكيها . . . اما الصور الصحيحة فلن يراها الناظر الا اذا اطلق نفسه من قيود ذلك الكهف وخرج منه الى النور . ومعنى ذلك اننا محبوسون في كهف الجسد لا نرى من الحقائق الا اشباحها المحاكية لها ، فاذا خلصنا من ذلك الحبس الى عالم « العقل المجرد » فهناك الحقائق الخالدة التي لا تتوقف على المكان ولا تمسها عوارض الزمان ، ولا يصيبها النقص والتبديل كما يصيب الاشباح المتراقصة على الجدار المطوي في الظلمات .

والعقل المجرد الذي يدرك هذه الحقائق ارفع قدرا من الفهم الذي يدرك المعلومات الملابسة للاجساد ، فهما عقلان لا عقل واحد في الانسان ، او هما نفسان احداهما اقرب الى التجريد والاخرى اقرب الى التجسيم .

ولم تخف على افلاطون نقائض هذا الرأي ومفارقات القول بوجود الصحائح المجردة بمعزل عن الاجسام المادية . فقد وجه اليها في بعض محاوراته مناقضات لا تقل في قوتها واقناعها عن المناقضات التي هاجمه بها خصوم رأيه . ولكنه يرى ان الفكرة في اساسها صحيحة كافية لتفسير العلاقة بين عالم العقل وعالم المادة ، وان تعذر تطبيقها في جميع الاحوال . لأن المجردات لا تنحصر في وعينا كما تنحصر فيه المخسوسات .

وليس في مذهب افلاطون ان الله خلق جميع هذه المحاولات المادية التي تتفاوت في مراتب الخير والجمال . ولكنه يؤمن بأرواح وسطى بين الله والانسان كأنها الملائكة في الاديان الكتابية ويسميها الارواح الصانعة Demiurges وينسب اليها التشبه بالاله الواحد الصمد في خلق الخير والجمال ، وهو يرى ان الارواح تعمر الكواكب السيارة وتحركها في افلاكها المنتظمة ، وانها تتوخى الدوران لان الكون كله مستدير ، وانما كان مستديرا لأن المتشابه خير من المتنافر او الذي لا تتشابه اجزاؤه . والكرة المستديرة هي اوفى الاشكال بتشابه الاجزاء .

أما قدم العالم او حدوثه فأفلاطون يقول بأن « الزمان » هو محاكاة للابدية ، او هو الابدية التي تسمو اليها منزلة المخلوقات فالله سرمد منزه عن التحيز والاجل

المحدود . لا اول له ولا اخر ، ولا مكان له ولا زمان . وهو ـ بكرمه وانعامه ـ قد شاء للمخلوقات ان تتشبه به في صفات الكمال ، فأراد لها الدوام واحب ان يعصمها من الدثور والفناء ، ولكنه لا يخلع عليها دوام « الابدية » لان دوام الابدية صفته جل وعلا فهو لا يخلعها وهي لا تنتقل من المنعم بها الى المنعم عليه . فأعطاها دوام الزمان لانه اكمل دوام ترتقي اليه المخلوقات . وابدع الفلك والزمان معا فشمل بهما جميع مخلوقاته . ومن هذا يظهر ان المادة الاولى او الهيولى كما يسميها الفلاسفة اقدم من الفلك واقدم من الزمان .

(٢) وجود النفس

أما النفس فهي موجودة في رأي افلاطون كما تقدم : وجدت في عالم العقل او المعنى او في عالم الصحائح والمثل الذي اجملنا القول فيه . فهي تعرف الحقائق بالتذكر ولا يحجبها عنها الا حجاب الجسد وضلال الحس والشهوة ، وهي خالدة لا تموت لانها جوهر بسيط لا يتحلل كما يتحلل الجسد المركب . ولكنها تلابس المادة في حياتها الجسدية ثم تفارقها الى عليين لتعيش بين الارباب والملائكة والارواح . ومصيرها مقدور بمصير المادة التي تلابسها . فان هبطت مع مادة الجسد صارت الى جسم حيوان او حشرة او مخلوق حقير ، وان ترفعت عن مادة الجسد صعدت الى الرفيق الاعلى ، وعادت الى عالم الخلد والكمال .

ويبدو من كلام افلاطون عن النفس او عن الروح انها طراز ثالث من الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة . لانها تشترك مع كليهما في حياتها الجسدية . فتعقل ثم تعمل مع الجسم في اداء الوظائف الحيوية كالخوالج العليا والاحاسيس الرفيعة والشهوات الجثمانية . وقد يجعل افلاطون لهذه الوظائف المختلفة اماكن مختلفة من بنية الانسان . فالنفس العاقلة في الدماغ ، والنفس الحاسة في الصدر والنفس المشتهية في الاحشاء . ولا يفهم من هذا ان النفس نفوس ثلاث او انها منقسمة الى عناصر ثلاثة ، وانما يستخلص منه ان النفس لا تعمل في عالم المعقولات كما تعمل في عالم المحسوسات والمشتهيات ، لانها تلتقي في بعضها بقيود لا تلتقي بها في بعضها الاخر . فهو اختلاف في القدرة على التجرد بغير عائق او بعائق كبير او صغير ، وليس بين هذا الرأي في النفس وبين رأي البراهمة فيها فرق كبير .

(٣) وجود الشر

والشر في الدنيا موجود ولكنه من ضرورات المادة في قصورها ومحاولتها التي تشرئب بها الى ما هو اكمل واعلى . اما الله فلم يخلق الا الخير ولا يصدر عنه الا الخير ، وكأنما قصور المادة طبيعة فيها عند افلاطون لانها قاصرة بذاتها معارضة لما يحركها ويسمو بها

على طبيعتها . وهنا يبدو من اقواله في هذا الموضوع ان ارادة الله لا تبطل الضرورات ولكنها تقربها الى الخير والكمال بما تضفي عليها من عالم الحق والعدل والتنزيه . فاذا كان سبب الامر من عالم العقل فالله يوحي اليه فيتلقى عنه وحيه ، واذا كان سبب الامر من عالم الضرورة او عالم المادة فهو معارض للعقل ، ومنه العناد والشر والفساد .

(٤) حرية الانسان

وواضح من فحوى هذه الاراء ان افلاطون لا يقرن بين مسألة العدل الالهي ومسألة الحرية الانسانية كما يفعل الباحثون في مسألة القضاء والقدر من المؤمنين بالاديان الكتابية . لأنه لا يرى ان الله يظلم الانسان بما يصيبه من ضرورات المادة ونقائض الاجساد . بل يعطيه الخير والجمال ويعينه على المادة الغليظة ويطهره بالغلبة على شهواتها ونزواتها وضروراتها ، ويهب له النفس المجردة لينتصر بها على النوازع المتلبسة بالتجسيم ونقائض الجسوم .

أرسطو

والمعروف عن ارسطو انه تلميذ افلاطون بل اكبر تلاميذه واكبر فلاسفة اليونان وفلاسفة الزمن القديم غير مدافع . ويرى بعض المحدثين انه نمط مقابل لنمط التفكير الافلاطوني يتممه تارة ويتم به تارة اخرى . وهو رأي صحيح اذا اردنا به التفرقة بين جملة الافكار الارسطية وجملة الافكار الافلاطونية في جميع المباحث والموضوعات . ولكنه اذا قصرناه على الفلسفة الالهية لا يبلغ هذا المبلغ من التقابل ولا سيما التقابل بين القطبين المتعارضين . لاننا نستطيع ان نقول ان الفلسفة الالهية عند ارسطو وعند استاذه موحدة الاساس موحدة الافاق مع زيادة في المنطق ونقص في الخيال والاعتقاد في جانب التلميذ الكبير ، وتثبت لنا هذه المشابهة من المقارنة بين رأييهما في العالم والروح ومسألة الشر ومسألة الحرية الانسانية .

(١) العالم

فأرسطو يرى كما يرى افلاطون ان الهيولى لا تحتاج الى موجد ولكنها تحتاج الى محرك ترجع اليه اسباب جميع حركاتها ، وانها قديمة وان كان اثبات قدمها بالبرهان غير مستطاع .

والمتحركات لا بد لها من محرك ، ولا بد لهذا المحرك من محرك غيره وهكذا الى نهاية يستقر لديها العقل لأن العقل لا يستقر الى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

فما هي هذه النهاية التي يحسن لديها الاستقرار ؟

إنها ليست حركة اخرى ، لأن الحركة الاخرى تستلزم حركة قبلها كما تقدم . فهي اذن شيء يحرك غيره ولا يتحرك . لأن الحركة تحول بالكيفية او تحول بالكمية او تحول بالمكان . . . وليست حركة من هذه الحركات بالامر الذي يجوز في حق الكائن الاول او العلة الا لى .

فالكائن الاول ينبغي عقلا ان يكون واحدا غير متجزىء لأن الاجزاء تسبق الكل المتجمع منها ، كاملا لانه لا ينتظر شيئا من خارجه يستوفيه ، محضاً لا تشوبه مادة لأن المادة تفتقر الى من يحركها ، قديما بغير بداية او نهاية لأن البدايات جميعا لا بد ان تنتهي اليه .

ويستطرد ارسطو على هذا النحو في تصور الحقيقة الالهية حتى يزعم ان الكائن الاول ـ او الله ـ غير عالم بالكليات والجزئيات . لأن العلم بالكلية يأتي بعد العلم بالجزئية ولأن العلم بالجزئيات يقع اجزاء على اوقات متفرقات ، ولكن علم الله هو عقله لنفسه . وهو السعادة العليا لأنه لا يعقل اذن الا الكمال المطلق بغير حاجة الى شيء يستوفيه من المعلومات ؛ ويقتضي تسلسل التفكير على هذا النحو عند ارسطو ان الله غير مريد لأن الارادة اختيار وطلب ، ولأن الاختيار تردد والطلب فاقة وافتقار . . .

وهذا الكائن الاول هو العلة الاولى لحركة الهيولى ، ولكن لا يفهم من هذا انه اقدم من الهيولى بالزمان بل أقدم منها بالذات كما يكون السبق بين المعقولات . فالنتيجة العقلية تلي المقدمة ولكنها لا تخلق بعدها في الزمان . والعالم كله لا يخلق في زمان لأن الزمان لا يوجد قبل العالم ، ولو وجد قبل العالم لكان معنى ذلك انه زمان قبل الزمان ، وانما الزمان مقياس حركة العالم فهو والحركة مقترنان .

والله يحرك العالم لأنه غاية العالم وقبلته التي يسعى اليها وهذا يقتضينا شرح الاسباب في مذهب ارسطو وهي اربعة : (١) مادة الشيء كالورق في الكتاب ، و (٢) فاعل الشيء وهو مؤلف الكتاب و (٣) صورة الشيء وهي ماهية الكتاب التي تجعله كتاباً وبغيرها لا يطلق عليه اسم الكتاب ، و (٤) غاية الشيء وهي التي من اجلها يوضع الكتاب او هي القراءة والتعليم والاطلاع .

والغاية عند ارسطو هي اهم هذه الاسباب وان جاءت في النهاية ، والله هو علة الموجودات الاولى لأنه هو غايتها التي تسعى اليها وتنشدها وتشتاقها . وتتحرك في هذا السبيل من الهيولى الى الصور المترقية في درجات الكمال .

فكل وجود فهو حركة .

وكل حركة فهي حركة الى الله .

لأن الحركة عند ارسطو هي انتقال المادة من الهيولى الى الصورة ، ولا يفهم من ذلك ان الهيولى توجد بغير صورة او ان الصورة توجد بغير الهيولى . بل يفهم منه ان الصورة تسفل في المادة حتى تنزل الى مرتبة الجمادات الخسيسة التي يخيل الينا انها لا صورة لها على الاطلاق ، وان الصورة تعلو بالهيولى حتى ترتقي الى مرتبة الكائنات التي يخيل الينا انها لا مادة لها على الاطلاق وربما كانت صورة شيء مادة لشيء آخر . فالخشب له صورة تميزه من صور الجمادات الاخرى ، ولكنه هو نفسه مادة لصورة التمثال .

وكلما ارتقت المادة في الصورة اقتربت من الله ، لأن الله هو الصورة « المحض » التي لا تمتزج بها الهيولى بحال .

فالله لا يريد العالم .

بل العالم هو الذي يريد الله لأنه يحتاج اليه ويرتفع الى الكمال كلما اقترب منه .

وكل متحرك الى طلب الكمال فهو « عاقل » فينجذب الى العقل الاول ويرتفع اليه بالشوق المكنون فيه . ولهذا لزم في الكواكب ان تكون لها عقول .

ويجب ان نفهم الصورة كما يريدها ارسطو على معناها الصحيح . فليست صورة الانسان مثلا هي الشكل الذي تعرضه لنا الصورة الشمسية ولا هي الشكل الذي يعرضه لنا التمثال المنحوت ولكنها هي كل تركيب الانسان الذي يميزه من المادة او يميزه من الموجودات الاخرى . او هي « ماهيته » التي يصبح بها انساناً وبغيرها يزول عنه وصف الانسان .

وقد انكر ارسطو « المثل » الافلاطونية وان كانت براهينه في انكارها ليست بأقوى من براهين افلاطون صاحب الفكرة وشارحها ، وربما كان اقوى برهان لأرسطو في هذا الصدد ان الشيء باختلاف اجناسه وتقسيماته يحتاج الى امثلة عليا متعددة لا الى مثل واحد . فالمثل الاعلى للانسان الفيلسوف ماذا يكون ؟ أيكون حيواناً مثالياً او انسانا مثاليا او فيلسوفا مثاليا او مادة مثالية الى آخر المثاليات التي يحكيها ؟ وكيف يكون المثال معينا او قابلا للتعيين مع انه عام لا يخصص بما يجعله مستقلا بكيانه ؟ ومع ان هذا هو الفرق بينه و بين الخاص المستقل بالكيان ، كيف يكون شيئا مستقلا وهو مشابه لجميع الاشياء ؟

على ان ارسطو هرب من « المثل » الافلاطونية ووقع في « الصور » التي تستقل عن الهيولى . . . فلان « الصورة » لا تخلق الهيولى والهيولى لا تخلق الصورة ، بل كلاهما عنده موجود يلتقي بغيره فيتصورهما العقل بعد هذا الالتقاء ، وليس يخرجه من المشكلة وصفه « الهيولى » التي لا صورة لها ، بأنها موجودة بالقوة ووصفه الهيولى المصورة بانها موجودة بالفعل . فانهما على كل حال موجودان غير معدومين .

وخلاصة مسألة العالم عند ارسطو أن الله اعطى « الهيولى » الحركة . فاستفادت الصورة ، ولا تزال الحركة ترتقي بالصورة في معارج الكمال فتختفي الهيولى كلما برزت الصورة . وترتقي الصور كلما توارت فيها فوضى الهيولى او المادة الاولى . حتى يوشك ان تكون صورة محضا ولكنها لا تكونها . لأن الصورة المحض هي الله الواحد المتفرد بالكمال . ولهذا يستغني عن الحركة ويقال فيه انه المحرك الذي لا يتحرك ، لأنه لا يطلب بالحركة صورة اعلى . فان له المثل الاعلى .

ومن اللازم ان نذكر هنا ان أرسطو يستلزم وجود « جواهر » اخرى غير الله تحرك غيرها ولا تتحرك ، لأن الحركات اكثر من الاجسام المتحركة ، فلا بد ان ننتهي بحساب الفلك كما كانوا يفهمونه الى محركات ثابتة في الفلك الاعلى ، وهو يعتمد في هذا القول على الفلكيين المعتبرين في زمانه لأن علم الفلك اقرب العلوم الى الفلسفة . إذ كان يبحث في جواهر يتناولها الحس ولكنها لا تفنى . اما الرياضيون كعلماء الحساب والهندسة فليست في علومهم جواهر يبحثون عنها . ومن اقوال بعض الفلكيين ـ وهو يودكسس Eudoxuis تبلغ الثوابت في الفلك خمسة وخمسين ، ولكنها تنقص في قول كاليباس Callipus الى سبعة واربعين . . لأنه يضم بعض الافلاك الى بعض تلك الجواهر السماوية .

* * *

(٢) النفس

والنفس عند ارسطو جوهر او صورة . لأن الصورة هي التي تجعل للجسم « ماهيته » ، ولا ماهية للانسان بغير النفس الناطقة . . . فالنفس هي جوهر الانسان او هي صورة الانسان التي يحسب بغيرها من الهيولى او من الاجسام ذوات الصور الاخرى .

ولعلنا نسمي النفس باسمها الصحيح عند ارسطو اذا قلنا انه يعني بها القوة

الحيوية ، لأنه يجعل للنبات نفسا ، وللحيوان نفسا ، ويقرن بين نفس الانسان وجسده فيقول في كتاب الروح : ان السؤال عن النفس والجسد هل هما واحد عبث كسؤال من يسأل : هل الشمع والشكل الذي يطبعه فيه القالب واحد . . . وقد سخر في هذا الكتاب من فيثاغورس وتناسخ الارواح لأن النفس والجسد في رأيه منفصلان . او على الاقل جزء من النفس ملازم للجسد يهلك بهلاكه . . . ويبدو الترادف بين معنى النفس ومعنى القوة الحيوية من وظائف النفس الاربع التي يرتبها أرسطو : من القوة الغذائية الى القوة الحسية الى القوة الارادية الى القوة الذهنية وهي ارقاها وأقربها الى التجريد .

واذا تكلم عن الجوهر الخالد في الانسان « فالعقل » هو المعنى الذي يتبادر الى الذهن من كلامه قبل النفس او الروح . فعنده مثلا ان الجواهر ثلاثة : جوهر محسوس هالك كالنبات والحيوان ، وجوهر محسوس غير هالك لأنه لا يتغير الا بالحركة دون غيرها كالاجسام السماوية ، وجوهر ليس بمحسوس ولا بهالك كالنفس الناطقة في الانسان او الجوهر العاقل فيه .

لكن هذا الجوهر العاقل في الانسان لا تناط به « الفردية » لأنه عام في جميع العقلاء . فالناس يختلفون افراداً بالميول الجسدية فيحب هذا الفاكهة ويحب غيره الخضر ويحب غيرهما اللحم او البقول . ولكنهم يتفقون على حقائق الحساب وحقائق العلم المجردة وان فكروا فيها متباعدين بالمكان والزمان . فالعقل جوهر باق لا يزول لأنه مجرد بسيط . ولكنه بقاء لا يناط بآحاد الناس ، ولا يكون الا للعموم . لأنه ليس بعقلي ولا بعقلك افرادا منفصلين ، إذ كانت احكام العقل في جميع العقلاء سواء .

ومع هذا لا يرتقي العقل في الانسان هذا المرتقى الا بقبس من العقل الفعال ، لان عقل الانسان الذي يدرك الوجود الخارجي عقل قابل او منفعل وانما يترقى من ذلك الى ادراك المجردات او الكليات بحركة نحو العقل الفعال ، وهو مرجع جميع المعقولات .

(٣) الشر :

واذا كان هذا هو تفسير أرسطو لوجود العالم ووجود الله فلا اعتراض عليه اذن بوجود الشر او بمنافاته لحكمة الله . لأن الله لم يضع الشر في العالم ، وانما كان علة لحركة العالم بالشوق اليه كما يكون المحبوب علة لاشتياق المحب وتحركه الى لقائه ،

وهو صاحب الفضل في ارتقاء الهيولى الى الصورة ، وارتقاء الصور الى الكمال ، لأنه هو الغاية . فهو العلة الاولى لارتقاء الموجودات .

(٤) حرية الانسان :

ومن الواضح ان الارادة الانسانية لا تصبح في رأي أرسطو مشكلة تحتاج الى التوفيق بينها وبين العدالة الالهية . اذ كان الله نفسه في مذهب ارسطو منزهاً عن أن يريد ما يقع للانسان او ما يقع من الانسان . فهو لا يريد شيئاً لانه لا يحتاج الى شيء او لان الارادة تغير وحركة ، ولا حركة لله بالكيف ولا بالكم ولا بالمكان .

أفلوطين

وثالث الثلاثة الذين كان لهم الشأن الاكبر في مذهب ابن سينا هو افلوطين إمام الافلاطونية الحديثة ، الذي ولد في اوائل القرن الثالث للمسيح (٢٠٤ م) باقليم أسيوط .

وليس أفلوطين من طبقة افلاطون وأرسطو في العبقرية الفلسفية او ملكات المنطق والتفكير ، ولكنه يضارعهما او يفوقهما في بعد الاثر واتساعه بين المشغولين بالفلسفة الالهية ، لأن العناصر التي ادخلها في مذهبه اوفى من جميع العناصر التي دخلت في مذهب ارسطو او مذهب افلاطون . فقد ختمت المباحث الفلسفية واحتدمت المباحث الدينية يوم تصدى افلوطين لحل المشكلات المختلفة التي عرضت لطوائف الفلاسفة وفقهاء الاديان .

طمح مع افلاطون ، ودرس منطق أرسطو ، ونمت قبله فلسفة الرواقيين والابيقوريين ، وشاعت في عصره فلسفة « العارفين » . وسمع مجادلات الآباء المسيحيين ، وتعلم في الاسكندرية ورحل الى البلاد الفارسية ، وأقام بروما وهي على حالة تقلق الضمائر الانسانية وتستفزها الى طلب القرار في عالم الايمان . فدخل في حسبانه من عناصر الفلسفة الالهية ما لم يدخل في حسبان فيلسوف قبله ، ولاحظ من المقلقات الفكرية ما لم يلاحظه المناطقة او الروحانيون في العصور التي تقدمته . فكان لمذهبه هذا الشأن بين المشغولين بتلك المسائل الالهية من جميع الاديان ، سواء منهم الاسرائيليون او المسيحيون او المسلمون ، واصبح حلقة الاتصال بين جميع

Gnostics

هؤلاء المفكرين ، لأنهم يلتقون به في طريق واحد حيثما اتجهت بهم الآراء والفروض .

ومن امثلة هذا الملتقى الجامع مذهبه في الله والعالم على التخصيص .

(١) العالم

فهو يتمشى مع ارسطو في مقدماته التي انتهت به الى العقل المجرد والعلة الاولى ، ولكنه يتجاوزه اشواطا بعيدة في التنزيه والتجريد . فيرى ان الله ـ او الاحد ـ من وراء الوجود ومن وراء الصفات ، لا يعرف ولا يوصف ، ولا يوجد في مكان ولا يخلو منه مكان ، وكماله هو الكمال الذي نفهمه بعض الفهم بنفي النقص عنه . وهيهات ان نفهمه بإثبات صفة من الصفات ، لأننا نستطيع ان نقول انه لا يكون هكذا ولكننا لا نستطيع ان نقول انه « هكذا يكون » .

وقد يتصل به الانسان في حالة الكشف والتجلي حين تتجاوز الروح جسدها كما يقول . ولكنها حالة لا تقبل التأمل والتفكير . فاذا انقضت فقد يثوب الانسان بعدها الى عقله فيتأمل ويفكر ، وينحدر بذلك من مقام « الاحد » الى مقام « العقل » الذي هو دونه ، لان الاحد فوق العقل وفوق المعقول .

ويقول افلوطين كما يقول ارسطو ان الله او « الاحد » لا يشغل بغير ذاته ، لأنه مستغن بذاته كل الاستغناء .

اما العالم فقد نشأ من صدور العقل عن « الاحد » وصدور النفس عن العقل ، وصدور المحسوسات عن النفس في اتصالها بالهيولى او المادة الاولى .

وتفصيل ذلك ان « الاحد » عرف ذاته وتأملها ، فكان « العقل » من هذا التأمل ، وان العقل يعقل الاحد فهو احد مثله ، وان كان دونه في مرتبة الوحدانية ، ثم يعقل ذاته فينشأ من عقله لذاته عقل دونه وهو « النفس » . . . او هو القوة الخالقة التي ابدعت هذه المحسوسات .

ومن البديه أن صدور الجسم من الجسم ينقصه ويخرج شيئا منه ينتقل من المعطي الى الآخذ فينقص بانتقاله . اما صدور الفكرة من العقل فلا تنقصه ولا تجرده من شيء فيه ، وعلى هذا المثال نفهم صدور العقل عن « الأحد » الذي لا يعتريه نقص بحال من الاحوال .

والنفس ـ وهي المرتبة الثالثة في الوجود عند افلوطين ـ تتجه الى العقل فتنسجم معه

في مقام التجريد والتنزيه ، وتتجه الى « الهيولى » فتبتعد عن التجريد والتنزيه ، ولهذا تخلق الاجسام وتضفى عليها الصور على سبيل التذكر لما كانت تتأمله ، وهي في عالم القدرة الكاملة او عالم الصور المجردة . فهذه المحسوسات ، هي كالظلال للمعقولات قبل ان تبرزها النفس في عالم المحسوسات ، او هي كأطياف الحالم وهو يستعيد بالرؤيا ما كان يبصره بالعيان .

فالمحسوسات كلها اوهام واحلام ، وكلها غشاء باطل يزداد بعدا من الحقيقة كلما ابتعد من العقل وانحدر في اتصاله بالهيولى طبقة دون طبقة ، فان العقل دون « الاحد » والنفس دون العقل ، والمحسوسات دون النفس ، وهكذا تهبط الموجودات طبقة بعد طبقة حتى تنحدر الى « الهيولى » التي لا نفس معها ، وهي معدن الشر في العالم ؛ لأنها سلب محض يحتاج ابداً الى الخلق : وهو الايجاد او الايجاب .

(٢) النفس

وقد صدرت النفس الفردية من النفس الكلية ، ولها كالنفس الكلية التي صدرت منها اتجاهات . فهي باتجاهها الى النفس الكلية إلهية صافية ، وباتجاهها الى المحسوسات والاجساد حيوانية شهوية . وليست النفس عند افلوطين ملازمة للجسد كما يقول ارسطو ، بل هي جوهر منفصل عنه سابق له كالمثل الافلاطونية ، فلا تقبل الفناء . ولا يحصرها الزمان او المكان ، وهي تصدر من النفس الكلية اضطراراً كما صدرت النفس الكلية من العقل الاول . مستجيبة لطبيعة الاصدار في ذلك العقل . وللشوق الهيولاني الذي يترفع بالهيولى الى منزلة المحسوسات فالمعقولات .

(٣) الشر

والشر في العالم هو « الهيولى » لأنها سالبة تنزل بالمعقولات والروحيات التي تلابسها . ولا محيد عن الشر مع وجود الهيولى وقدمها وضرورة الملابسة بينها وبين العقل والنفس في دور من ادوارها ؛ وعلى النفس ان تجاهدها وتنتصر عليها وعلى شهواتها فان افلحت عادت الى النفس الكلية خالصة مخلصة ، وان لم تفلح عادت الى الجسد مرة اخرى ، ولقيت في كل مرة جزاءها على الذنوب التي اقترفتها في حياتها الجسدية الماضية . ويجري الجزاء دقة بدقة على سنة العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص . فمن قتل امه مثلا يعود الى الحياة الجسدية امرأة ويقتله ابنه تكفيرا عن ذنبه وابراء له من وصمته التي تلزمه ملابسة الهيولى حتى يتطهر منها .

(٤) الحرية الانسانية

ولا حرية للانسان كما رأيت ، لأن وجوده ضرورة يستلزمها الصدور وملابسة الهيولى . ولكنه يقاوم تلك الضرورة بجهاد الشهوات ، فيترقى من مرتبة التأمل الى مرتبة الكشف ، وينتقل من شتات الحس الى استجماع العقل الى وحدة « الاحد » ورضوان الكمال ، فتجزيه ضرورة الارتقاء عن ضرورة الانحدار . ولا محل بينهما لشيء من الاختيار ، وان قال به افلوطين في بعض الاحيان .



ولا بد لنا من التنبيه هنا الى حقيقة يعرفها كل من راجع فلسفة افلوطين في مواضعها المتفرقة ، وهي ان مذهبه اعصى المذاهب الفلسفية على التلخيص ، لكثرة العناصر التي دخلت فيه وحاول التوفيق بينها وهي عصية على التوفيق ، ولانه لم يترك بعده كتباً مفصلة تشرح للناس نقائضه ومواطن الغموض من آرائه ، اذ كان تعويله الاكبر على اثره الشخصي البالغ على ما يظهر من سيرته وسير مريديه . فقد بلغ من قوة هذا الاثر ان اناسا من السراة الذين كانوا يستمعون اليه باعوا قصورهم وجواهرهم وحطامهم ليلحقوا به وينتصروا على غواية المال والشهوات ، وخطر له ان يجرب هذا السلطان الشخصي الساحر في اصلاح الحكم واقامة جمهورية فاضلة على قواعد الجمهورية الافلاطونية ، لولا ان فساد الحكم في عصره قد تخطى كل رجاء في الاصلاح .

وهذا الاثر الشخصي هو الذي أبقى للناس مذهبه وتفصيلات آرائه ؛ لأن مريديه واتباعه كانوا ينسون انفسهم ويذكرونه ، ومنهم من كان يتورع عن تسميته مكتفيا بالاشارة اليه كما يشار الى المعبود المنزه عن الاسماء ، ولولا اثنان منهم على الخصوص لما عرف الخلف شيئاً كثيرا عنه ولا سيما قراء العربية ، ونعني بهما فرفريوس والاسكندر الافروديسي .

اما فرفريوس فهو لقب « ملك الصوري » الذي كان عبدا فتحرر وسمي ملكا رمزاً للحرية بعد الاستعباد . . وكان معلمه الاول يداعبه باسم بورفيراي او الارجوان لأنه لباس الملوك ، وهو الذي لخص مذهب أفلوطين في الكتاب المسمى بالتاسوعات وألف « ايساغوجي » في المنطق وهو المرجع الذي اعتمد عليه المشارقة في دراسة منطق أرسطو بعد التوفيق بينه وبين اقوال افلوطين . وأما اسكندر الافروديسي فالذي يعنينا من آثاره في هذا المقام كتاب « الثاؤلوجيا » كما عرف بين فلاسفة المسلمين ، وهو موجز

التاسوعات الثلاث الاخيرة ، وكان المعتقد بين فلاسفة المسلمين انه من كتب ارسطو في الالهيات . وقد كان اسكندر اول من تكلم عن العقل الهيولاني في الانسان ، وقال بأنه يتوقف في خروجه من القوة الى الفعل على مدد من العقل الفعال وهو العقل المشرف على ما تحت القمر وعلى عالم الانسان فيه ، وسمي بالهيولاني تشبيهاً له بالهيولى التي تقبل الصور من غيرها . وكان من رأي الاسكندر ان انتظام العالم قديم لأن النظام لا يلزم منه حتما ان يسبقه « عدم نظام » . وانما يسبقه الله بالذات لا بالزمان .

الفارابي

والفارابي هو اول الفلاسفة المسلمين الذين تتلمذ لهم ابن سينا نوعا من التلمذة كما تقدم ، فقرأ له وانتفع بما قرأ في فهم مضامين الفلسفة اليونانية ، وكان « المعلم الثاني » معلما كاملا له في معضلات الفلسفة الالهية بجملتها . لأنه اضاف مسائل الحكمة الدينية الى مسائل الحكمة المنطقية وادخل مسألة التوفيق بين العقل والوحي في حسابه ، وقد كانت من المسائل الحديثة في الاسلام ، فلم يبل فيها احد بلاء الفارابي ولا جاوز احد فيها مداه الذي انتهى اليه وان اتبعه في هذا المجال كثيرون . . . ومن توفيقاته انه سمى العقل الفعال بالروح الامين وسمى العقول بالملائكة وسمى الافلاك التي فيها العقول بالملأ الاعلى وقال ان صفات الله الازلية هي المثل الاولى .

والذي اتفق عليه جلة الثقات ان فلسفة الفارابي فلسفة اسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكري حرجاً ولا موضع ريبة ، ولا نخالها تغضب متدينا بالاسلام او بغيره من الاديان .

(١) العالم .

فالمعلم الثاني يبرىء المعلم الاول ـ وهو ارسطو ـ من انكار خلق العالم ، ويفسر آراءه التي لخصناها من قبل على وجه يرضاه المؤمنون بالله والنبوات .

فالله عنده هو « السبب الاول » والسبب الاول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع ان ينفيه بحال .

فكل شيء له سبب ، وكل سبب له سبب متقدم عليه . وهكذا الى السبب الاول الذي لا يتقدمه سبب من الاسباب . والا وقعنا في الدور والتسلسل وهما باطلان .

وهذا السبب الاول « واحد » لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر او تغير

لاختلف ووجب البحث عن سبب لاختلافه ، وقد انتهت اليه جميع الاسباب .

هذا السبب الاول هو علة وجود كل موجود .

ولا يمكن ان يكون « العالم » هو السبب الاول ، لانه متكرر متغير ، فلا بد له من سبب متقدم عليه .

ومن ثم تنقسم الموجودات الى قسمين : قسم « واجب الوجود » يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الاول ، او هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون ان يقتضي ذلك التعدد ، لأن نفي النقائص المتعددة لا يقتضي التعدد بل هو صفة واحدة معناها الكمال .

وقسم مفتقر الى سبب ، ووجوده ممكن ، ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بسبب واجب . فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

قال الفارابي ينفي الظنة عن ارسطو في إنكار القول بخلق العالم : « ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره في كتاب السماء والعالم ان « الكل » ليس له بدء زماني ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك . اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ، ومعنى قوله ان العالم ليس له

بدء زماني انه لم يتكون اولاً فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان الذي يتكون اولا فأولا بأجزائه ، فان اجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني ، ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله إياه دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » .

وعلى هذا يكون الخلق في رأي المعلم الثاني هو الاخراج من الامكان الى الفعل ، ويكون الوجود بالفعل مصاحبا للزمان . أما الوجود بالقوة فهو في علم الله الذي لا زمان له ولا مكان . لأن الله ابدي لا اول له ولا اخر ، وانما يقترن الزمان بالموجودات والمتحركات .

وهذا ولا ريب اجتهاد من المعلم الثاني في تفسير كلام المعلم الاول ، ولكنه استحسن هذا الاجتهاد لأنه قرأ كتاب « الثاؤلوجيا » او الربوبية كما سماه وظنه من تواليف أرسطو . . . وهو على ما تقدم من آراء افلوطين وتفسير ملك الصوري

واسكندر الافروديسي . ولهذا استطرد الفارابي بعد الكلام السابق قائلا : « ومن نظر في اقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر في تلك الاقاويل أظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسمت عن الباري سبحانه ثم ترتبت . . . »

وهذا في الحقيقة مستمد من كلام أفلوطين وتوسع فيه اسكندر الافروديسي ، ثم جاء المعلم الثاني فتوسع في كلام الافروديسي وزاد عليه ما يوفق بينه وبين الدين ـ ولا سيما في مسألة « العقول » والافلاك التي هي عند الفارابي من ملائكة الله . ويؤخذ من شرح الفارابي لبعض كلام « زينون » الفيلسوف الرواقي انه اعتمد عليه اكبر اعتماد في مسألة العقول .

ولهذا كان مذهب الفارابي جامعا بين مذهب ارسطو عن الحركة ومذهب افلوطين عن الصدور ومذهب افلاطون عن « المثل » الابدية ومذهب الرواقيين في النفس العاقلة وانبثاثها في الاجسام . . . فمنذ الازل وجدت الاشياء في علم الله وهذا هو علة وجوّدها ، والله جل وعلا يعقل « فالعقل الاول » صادر عنه فائض من وجوده ، وهذا العقل الاول هو الذي يحرك الفلك الاكبر وتأتي بعده عقول الافلاك المتوالية الى العقل العاشر الذي يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية .

فالوجود إذن ثلاث مراتب : اولاها الوجود الالهي ، وثانيتها وجود هذه العقول المتدرجة ، وثالثتها وجود العقل الفعال . ومن هنا نفهم كيف تعددت الكثرة عن الواحد الذي لا يتعدد ، وكيف جاءت الصلة بين المعاني المجردة والمحسوسات .

ثم تصدر النفس من العقل الفعال فهي بالمرتبة الرابعة ، وتأتي « الصورة » وهي اقل من النفس واشرف من المادة فهي بالمرتبة الخامسة ، وتتلوها جميعا المادة في العالم الاسفل فهي اخس الموجودات ، ولولا قبولها للصورة لكانت معدومة بالفعل .

(٢) النفس الانسانية :

فالنفوس الجزئية من فيض العقل الفعال ، وهي جواهر تتلبس بالاجسام ، ومن هذه الجواهر النفسية ما يتلبس بالاجرام السماوية وتحسب من الملائكة ، ومنها ما يتلبس بجسم الانسان ، وما يتلبس بجسم الحيوان ، ثم باجسام النبات ، ودونها المعادن ، والاسطقسات الاربعة وهي النار والهواء والماء والتراب ، وهي مبادىء الاجسام المركبة التي تتولد منها صنوف المواليد والتراكيب .

ويرى الفارابي مع ارسطو « ان النفس استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » وانما يكون ذا حياة بالفعل من فيض العقل عليه .

فالنفس تمام الجسد .

والعقل تمام النفس .

وعلى حسب اتصال العقل بالحياة الجسدية يترقى من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة الى العقل المستفاد ، الى العقل بالفعل وهو الذي يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال .

والعقل الهيولاني هو عقل الغريزة والاحساس ، ويكاد الانسان والحيوان يتساويان فيه .

والعقل بالملكة هو عقل المعلومات التي تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات .

والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة ، وهو نفحة من العقل الفعال ، وفيض متسلسل من الوجود الاول ، او من الله .

ويترقى الانسان الى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتقاء في درجات المعرفة من الطبيعيات الى الرياضيات الى الالهيات . وقد يصل العقل الى هذه المرتبة بالوحي والالهام كما يصل الاولياء والانبياء .. فالنبوة والحكمة طريقان الى الله : هذه بالتعليم وتلك بالالهام .

والنفوس لا تترك سدى في هذه العوالم السفلية . لأن الشوق يحفزها الى طلب الكمال ، واللطف من جانب الكائنات العليا يجذبها اليها فترتفع بدافع منها وبجاذب من العقول العليا . وانما كان العقل الانساني ميالا الى جمع الصور لأنه يحب الارتقاء الى مصدر الصور وهو العقل الفعال ، ولأن العقل الفعال يحب ان يعيد الصور المفرقة في الاجسام الى مصدرها منه وينبوعها فيه .

ومتى رجع العقل بالفعل الى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود الموعود ، وتزداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها كما تزداد لذة النفس الواحدة بتجمع الصور وائتلاف المعاني في معقولاتها . اما النفس التي تنحط ابدا فلا ترتقي هذا المرتقى . . . فهي في عذاب واصب وشعور دائم بالانفصال يؤلمها كما يتألم الانسان للبتر والاعتلال ، وقد ينحدر بها الاسفاف مع الاجساد فتهوي الى الدرك الاسفل الذي

ليس بعده نزول غير نزول العدم بالقوة او الوجود بالقـوة ، وهما متسـاويان . لأن الوجود بالقوة هو الذي يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد . فان شئت قلت هو معدوم بالقوة وان شئت قلت هو بالقوة موجود ويتساويان .

(٣) الخير والشر :

وليس في العالـم شر فيما تجـاوز هذا الفلك الادنـى ـ فلك القمـر ـ وهـو فلك الممكنات .

فالموجودات الواجبة لا يصدر منها ضرورة غـير الخـير ، والعقـول العليا هي من الموجودات الوجوبية لأنها على اتصال متفاوت بواجب الوجود . فكل ما يصدر عنها خير محض لا يشوبه الشر ولا تخالطه الرذيلة . وبهذا ينكر الفارابي اقوال النجوميين في سعود الكواكب ونحوسها ، ويبرئها من كل سوء .

أما السوء فانما يكون في عالم الممكنات التي لا وجوب فيها ، وهي هذه الموجودات السفلية التي تتلبس بالهيولي وتنغمس فيها ، ويحد بعضها بعضاً فلا تزال في نقص من هذه الحدود .

وقد نزع الفارابي منزعاً عجيباً في تفسير العدل بـين المخلوقـات فسبـق القائلـين بالتطور وحق الاصلح في البقاء بمئات السنين ، فقـال ان النـاس اذا تمـايزوا . . .
« فينبغي بعد ذلك ان يتغالبوا ويتهارجوا ، والاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به الى هذه ، وينبغي أن يروم كل طائفة ان تسلب جميع ما للاخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال . فالقاهرة منها للاخرى على هذه هي الفائزة وهي المغبوطة وهي السعيدة ، وهذه الاشياء هي التي في الطبع إما في طبع الانسان او في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبع هو العدل . فالعدل اذن التغالب . والعدل هو ان يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما ان قهر على سلامة بدنه هلك او تلف وانفرد القاهر بالوجود ، او قهـر على كرامتـه وبقـي ذليلا ومستعبـداً تستعبده الطائفة القاهرة وينفع ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الـذي عليه الغالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو ايضـا من العـدل ، وان يفعـل المقهور ما هو انفع للقاهر هو ايضا عدل . فهذه كلهـا هي العـدل الطبيعـي وهـي الفضيلة . . » .

فالشر من عالم الامكان لا من عالم الوجوب .

وهو كذلك لأن عالم الامكان يكثر فيه النقص وتتزاحم فيه الحدود .

ومع هذا يكون التزاحم او التغالب سببا للعدل والصلاح ، ويأتي منه الخير لمن هو اولى بالخير ، الى ان تخلص النفوس الى عالم « الوجوب » او عالم العقل المحض . فينتفي الشر العارض ويصمد الخير الاصيل .

(٤) الحرية الانسانية .

وقد وضح نصيب الانسان من الحرية في هذه الفلسفة الفارابية ، وتبين لنا من مستلزماتها ان الوجوب مقترن بواجب الوجود وبالصدورات والفيوض التي تنبثق من وجوده على وجه اللزوم .

ولكن الفارابي على هذا يؤمن بالدعاء والصلاة ، لأنه يؤمن بان الله يوحي الى العقل الفعال ان يستجمع الصور وان يصطفي العقول التي تتجه اليه بقدر مقدور . فعسى ان تكون الرياضات والصلوات من توجيه ذلك القدر المقدور . وقد حفظت له دعوات يقول في بعضها : « . . . اللهم ألبسني حلل البهاء وكرامات الانبياء وسعادة الاغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الاتقياء . اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من اخوان الصفاء واصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، انت الله الذي لا اله الا انت . علة الاشياء ونور الارض والسماء . امنحني فيضاً من العقل الفعال ياذا الجلال والافضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة واوزعني شكر ما اوليتني من نعمة . ارني الحق حقاً والهمني اتباعه ، والباطل باطلا واحرمني اعتقاده واستماعه . هذب نفسي من طينة الهيولى انك انت العلة الاولى . . . »



ولعلنا في غنى عن التنبيه الى ما نتوخاه من هذه الملخصات والمقابلات ، فنحن نقصرها على الجانب الذي يتناول مشكلات الفلسفة الالهية دون غيرها ، وليس من شأنها استقصاء المذهب من جميع اطرافه ولا التعريف بصاحبه في جميع دراساته وإلا لضاق بنا المجال دون تلخيص الفارابي ودراساته في هذه الصفحات ، لأنه كتب في المنطق والطبيعيات والرياضيات كما كتب في الطب والاخلاق والسياسة ، وبرع في الفن كما برع في العلم . فقيل عن اتقانه للموسيقى انه واضع القانون وانه كان ان شاء اضحك وان شاء ابكى ، وان شاء أيقظ الهاجعين وان شاء أنام المتيقظين ، وبهر الناس بطول الباع في علوم زمانه حتى زعموه يتكلم بسبعين لسانا من السنة الامم ،

ونقل هذا الزعم عنهم ابن خلكان . ومن عجائب نظراته العلمية انه كان لا ينكر الكيمياء اصلا ولا يمنع تحول المعادن لانها كلها من مبادىء واحدة تختلف بالتركيب .

***

وقد عاصر الفارابي أكبر علماء الكلام بين المسلمين وهم ابو الحسن الاشعري وابو منصور الماتريدي والطحاوي ، وكانت نشأة الاول في العراق والثاني في سمرقند والثالث بمصر ، ومعنى ذلك ان الاشتغال بالبحث المنطقي قد عم المسلمين جميعا في اوائل القرن الثالث ، من معتزلة ومتكلمين وفلاسفة وفقهاء ، بين جميع الاقطار والاقوام . وربما كان الفارابي والمتكلمون معا قد تابعوا المعتزلة في تقسيم الموجودات الى ضرورية وممكنة لأنهم قالوا به قبله وقبل الاشعرية .

وقد كان موضع البحث بينهم هو تلك المشكلات الفلسفية التي لخصنا اقوال الفلاسفة المتقدمين فيها ، وكان اكثر البحث في مشكلتين منها : وهما صفات الله ولا سيما الكلام ثم الحرية الانسانية وهي مشكلة القضاء والقدر في اصطلاح اصحاب الاديان .

فالمعتزلة يؤولون الصفات ويرون ان الوحدة لا تقبل التركيب وان القول بوجود صفات قائمة بالذات الالهية منذ الازل هو اشراك له سبحانه وتعالى في القدم ، وتعليق لتلك الصفات بعالم الزمان والمكان حيث تتجلى افعال تلك الصفات على اختلاف بين صفة منها وصفة وبين حال منها وحال ، ويقولون في تأويل الصفات انها تتعدد بآثارها ولا تتعدد بمصدرها لأنه واحد لا يقبل التعديد .

وعلماء الكلام ـ او الصفاتية كما يعرفون بين المتكلمين ـ يقولون ان الله عالم قادر مريد ، ولا معنى للعالم الا انه ذو علم ولا للقادر الا انه ذو قدرة ولا للمريد الا انه ذو ارادة ، فليست الارادة او القدرة او العلم شركاء للذات ولكنها تقتضي تعريف الله بانه عالم وقادر ومريد . ثم انهم يقولون بتعدد الصفات وقيامها منذ الازل بالذات ، ويتساءلون : هل يعلم الله بقادريته او يقدر بعالميته ؟ فالعلم والقدرة اذن صفتان لا صفة واحدة كما يقول المعتزلة وانما يعلم الله علماً ليس متميزا عن ذاته ، ويقدر بقدرة ليست متميزة عن ذاته . وهي على حد قول مالك بن انس صفات « معلومة والكيفية مجهولة والايمان بها واجب » لا تشابه بين صفات الخلق وصفات الخالق لانه جل وعلا « ليس كمثله شيء » ولا شريك له في ملكه ، ومتى ذكرت صفاته فيجب ان تذكر بينها مخالفته للحوادث فيبطل الاعتراض بقياس هذه الصفات الالهية على الصفات

التي نعهدها في سائر الموصوفات .

ويؤمن المتكلمون بأن الله خلق الانسان وخلق له الاختيار وخلق الاعمال ، وقدر في سابق علمه ما يكون من الخير والشر لحكمة لا نعلمها وعدل لا اعتراض عليه . فهو الموجب لكل شيء ولا يجب عليه شيء من الاشياء . وكل ما في الشرائع من الفرائض سمعي توجبه ارادة الله ولا يوجبه العقل لان العقل نفسه من صنع موجب الاشياء .

ويمنع المعتزلة ان يرى الله لأن الرؤية لا تكون الا لمحسوس ولكن المتكلمين يجيزون رؤية كل موجود على اعتبار ان الرؤية نوع من العلم ، وان العلم يحصل بغير اتصال النور بين الرائي والمرئيات . وكذلك تختلف الطائفتان في كلام الله فيرى المعتزلة انه مخلوق بالالفاظ ويرى المتكلمون انه قديم كصفة الكلام في الله ، وإن فرقوا بين اللفظ وبين تلك الصفة الالهية .

ويختلف الاشعري والماتريدي في بعض الاحكام ، او - على الاصح - في بعض التعبيرات . فاذا التمسنا بينهما فرقا مجملا جاز ان يقال : إن الاشعري كان اقرب الى النص وان الماتريدي كان اقرب الى التأويل . ويدل على الفارق بينهما جواب هذا السؤال : بماذا وجب الدين ؟ فالمعتزلة تقول بالعقل ، والاشعري وأصحابه يقولون بالامر الالهي ، والماتريدي واصحابه يقولون بالامر الالهي ، وهو امر تفهمه العقول .

ولا يفوتنا هنا ان نلاحظ ان الماتريدي كان اقرب الائمة المتكلمين الى موطن ابن سينا ، لانه نشر مذهبه في سمرقند وتوفي قبل مولد ابن سينا بنحو ثلاثين سنة .

وقد اشترك الفارابي في هذه المباحث فكان رأيه في الصفات اقرب الى رأي المعتزلة والفلاسفة ، وكان رأيه في الحرية الانسانية اقرب الى رأي الاشعرية لأنه كما قدمنا يقول بالوجوب من الموجود الاول الى سائر الموجودات ، ما عدا العالم السفلي الذي يقع فيه الوجود بالامكان ، وهو مع ذلك على صلة بالعقل الفعال ، وليس العقل الفعال عند الفارابي غير الروح القدس او الروح الامين .

أما رؤية الله فلا يمنعها الفارابي « فالحق الاول لا يخفى عليه ذاته ، وليس ذلك باستدلال . فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته ، فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال ، وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير ، حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً او مذوقا او غير ذلك . واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر الذي يكون بعد البحث لم يبعد عن ان يكون

تعالى مرئيا يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامتة ولا محاداة تعالى عما يشركون » .

***

وبقيت فرقة دينية لها خطرها في نشأة ابن سينا لأنه نشأ في بيته وهو يسمع اقوالها في العقل والنفس كما تقدم فيما رواه عن ابيه واخيه ، وهي فرقة الاسماعيلية او الباطنية التي تنتمي الى الفاطميين ، وهذه هي اقوالها في الله والعالم والنفس والعقل كما رواها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل حيث قال : « . . . وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى إنا لا نقول هو موجود او لا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات ، فان الاثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي اطلقنا عليه . وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق . بل هو إله المتقابلين وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين ، ويقولون في هذا ايضا عن محمد بن علي الباقر انه قال : لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى انه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة او وصف بالعلم والقدرة . . . قالوا : وكذلك نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ، ونسبة النفس الى العقل إما بنسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير ، واما نسبة الولد الى الوالد ، والنتيجة الى المنتج ، واما نسبة الانثى الى الذكر ، والزوج الى الزوج . . . قالوا : ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص الى الكمال ، واحتاجت الحركة الى آلة الحركة ، فحدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس ايضا فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالابدان ، وكان نوع الانسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار ، وكان عالمه في مقابلة العالم كله ، وفي العالم العلوي عقل ونفس كلي وجب ان يكون في هذا العالم عقل شخص وهو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبي ، ونفس مشخصة هو كل أيضاً وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال او حكم النطفة المتوجهة الى التمام او حكم الانثى المزدوج بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوصي . . . قالوا : وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع كذلك تحركت النفوس والاشخاص

بالشرائع بتحريك النبي ، والوصي في كل زمان دائر على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن والشرائع ، وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا ، وذلك هو القيامة الكبرى . . . ويحاسب الخلق ويتميز الخير من الشر والمطيع من العاصي ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل . فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ، ومن وقت السكون الى ما لا نهاية له هو الكمال . . . »

***

وفي هذا المذهب الاسماعيلي كما نرى آثار من العقائد الدينية ومن مذاهب ارسطو وافلاطون وافلوطين ، ومن حكمة الهند كما تمثلت قديما في بعض اراء فيثاغوراس ، وتمثلت حديثا في بعض آراء افلوطين ، وفيه شيء من المعتزلة وشيء من المتكلمين ، ودليل على حالة الافكار والعقائد في الزمن الذي نبغ فيه الشيخ الرئيس ، وفي البيئة التي تنسم لديها اول نسمات الحياة .

مذهب ابن سينا

اولئك هم أسلاف ابن سينا الفكريون على وجه الاجمال .

وسنرى من ملخص مذهبه مقاربة ملحوظة بينه و بين كل واحد منهم في بعض الامور : فهو يقارب الفارابي في التوفيقات الدينية ، ويقارب فرفريوس والافروديسي في الرموز الصوفية ، ويقارب ارسطو في التفكير المنطقي ، ويقارب افلاطون في النزعة الفنية .

ومن مقاربته لافلاطون انه يصطنع مثله اسلوب الاساطير الرمزية لتوضيح ما يريد او الكناية عما يرمي اليه . كما صنع في رسالة حي بن يقظان ورسالة الطير وهو يرمز الى النفس الانسانية واشتباكها بشهوات هذا العالم للتطهر بالعمل والرياضة . . . وهذا نموذج منها على لسان طائر يروي قصة وقوعه في الشرك « . . . برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك وهيأوا الاطعمة وتواروا في الحشيش ، وانا في سربة طير اذ لحظونا فصفروا مستدعين ، فأحسسنا بخصب واصحاب . ما تخالج في صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرنا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل اجمعين ، فاذا الحلق ينضم على اعناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا ،

والحبائل تتعلق بأرجلنا . ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه . واقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة امرنا ، واستأنسنا بالشرك واطمأننا الى الاقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها واجنحتها عن الشرك وبرزت عن اقفاصها تطير وفي ارجلها بقايا الحبائل لا هي تؤدها فتعصمها النجاة ولا تبينها فتصفو لها الحياة ، فذكرتني ما كنت انسيت ونغصت علي ما ألفته ، فكدت انحل تأسفا او ينسل روحي تلهفا ، فناديتهم من وراء القفص ان اقربوا مني فوقفوني على حيلة الراحة ، فقد اعنتني طول المقام . فتذكروا خدع المقتنصين فما زادوا الا نفاراً . . » الى اخر الاسطورة على هذا النسق من الرمز والايماء الى مجاهدات النفس في سبيل الخلاص من اوهاق الشهوات .

فلم يكن نصيب افلاطون بالقليل في تنشئة الشيخ الرئيس وان كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطقة في المشرق والمغرب . فالواقع انه كذلك ، وانه مع ذلك قريب الى افلاطون قرابتين : احداهما مزاجه الفني وملكة الخيال التي كانت قوية فيه حتى اعتقد ان الكواكب لها نفوس ومخيلات ، والاخرى قراءته للفارابي وهو من المعظمين لافلاطون والمؤمنين بالافلاطونية الحديثة .

ولا يدل هذا على انه كان متقيدا بمذهب استاذ او اكثر من استاذ من هؤلاء الاسلاف الفكريين والروحيين ، لأنه كان يعارضهم كما كان يجاريهم ويوافقهم ، وكانت اكثر معارضاته لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف ، فلم يكن لمذهبه الفلسفي من حدود غير العقيدة الدينية ، وهي صحيحة عنده في جوهرها الاصيل لا خلاف بينها وبين القضايا العقلية في غير الظواهر والعروض . . .

وهذه هي خلاصة الحلول التي ارتآها ابن سينا لمشكلات الفلسفة الالهية كما اجملناها فيما تقدم .

العـــالم

عند ابن سينا ـ كما عند ارسطو ـ ان المادية الاولية والصورة والعدم هي الاصول الثلاثة التي تصدر عنها كل الاجسام الطبيعية ، والعالم مخلوق لم يحدث في زمان .

يقول ما فحواه : إن هذه الكائنات اما ان تكون « ممكنة الوجود جميعا » واما ان تكون جميعها واجبة الوجود .

ومحال ان تكون ممكنة الوجود جميعا ، لأن الممكن يحتاج الى علة تخرجه من حيز الامكان الى حيز الفعل .

ومحال ان تكون واجبة الوجود جميعا ، لأنها بين متحركة تحتاج الى محرك ، وبين مركبة تحتاج الى علة لتركيبها ، ولا بد ان تسبقها اجزاؤها .

فهي اذن بعض ممكن الوجود .
وبعض واجب الوجود .

وواجب الوجود هو الذي لا نتصور عدمه ، لأن عدمه يوقعنا في المحال

ومن المحال ان يكون واجب الوجود مسبوقا ، لان الذي يسبقه يكون إذن اولى بالوجوب .

ومن المحال أن يكون مركبا لأن أجزاء المركب تسبقه وتحتاج الى فاعل للتركيب والايجاد .

فهو اول ، وهو جوهر بسيط منزه عن التركيب .

ولم يكن ابن سينا مبدعاً في كلامه عن واجب الوجود ، او ممكن الوجود ، لأن الفارابي قد سبقه اليه ، كما سبقه المعتزلة وبعض المتكلمين .

ولكن ابن سينا قد ابدع تقسيم الوجود الى واجب بذاته ، وممكن بذاته ولكنه واجب لغيره .

وبذلك وفق بين القائلين بقدم العالم وخلقه . فان العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، لانه كان في علم الله . وما كان في علم الله لا بد أن يكون .

وليس العالم حادثاً في زمان لأن الزمان وجد مع العالم : تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة ، وانما كان وجوده لأنه وجد في علم الله فأخرجه الله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل ، والله قديم بالذات ، سرمد لا يحيط به وقت ولا محل . فالعالم كما كان في ارادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله ، وهو سبق سرمدي لا يحده الزمان .

وهنا يقول ابن سينا بالحركة الاولى كما قال ارسطو بها او بالعلة الاولى :

فالمحرك الاول هو علة الحركة .

والحركة هي علة الزمان .
والزمان والفلك اذن مخلوقان على السواء .

وابن سينا ـ كأرسطو ـ يقسم الحركة الى طبيعية ونفسانية : فالحركة الطبيعية مثالها حركة التنقل وهي التي تجذب الاجسام بالطبيعة الى مركز العالم او مركز الكرة الارضية ، ومن لوازم هذه الحركة انها تطلب شيئا وتهرب من شيء ، وليست الحركة المستديرة ـ اي حركة الفلك ـ من هذا القبيل ، فان كل نقطة مطلوبة ومهروب منها ، فهي حركة نفسانية او هي حركة عقول ، ويدل على ان الحركات الفلكية حركات عقول ـ غير الدليل المتقدم ـ انها لا تتناهى وان كل جسم فله نهاية فكل حركة من جسم فلا بد لها من نهاية .

ومذهب ابن سينا في الكائنات العلوية انها عقول وانها ذات ادراك وذات خيال ، وهو بهذا يخالف الاسكندر الافروديسي . لأن الاسكندر يرى ان الخيال منوط بتخيل الاشياء لطلب السلامة منها ، وان الفلك خالد لا يقبل العطب والفساد ، ولا حاجة به الى الخيال .

لكن العقول العلوية في مذهب ابن سينا قريبة من ترتيب العقول في مذهب الاسكندر الافروديسي واتباع افلوطين ، وهم يلجأون اليها لتفسير وجود الكثرة من الواحد الذي لا يتعدد : وهو الله .

فالمحرك الاول قد صدر عنه محرك الفلك الاعظم ، وهو العقل الاول .

والعقل الاول صدر عنه الفلك الاعظم والعقل الثاني .

وهكذا الى العقل التاسع ، ثم العقل الفعال وهوالعقل العاشر الذي يسيطر على العالم الارضي وما تحت فلك القمر ، وعنه تصدر النفوس والاجسام في عالم الانسان .

وكل عقل تصدر عنه نفس تناسبه في الشرف والتنزه عن المحسوسات .

فالواجب الاول يوحي الى العقول ، والعقول توحي الى النفوس ، والنفوس تؤثر في الاجرام العلوية ، وهذه تؤثر في الارض او فيما تحت فلك القمر .

وهكذا تكون حركة الفلك حركة عقل يشتاق الى مصدره الاول .

بل تكون كل حركة شوقاً الى مصدرها وصعودا الى المصدر الاول وهو الله جل وعلا

وتنزه عن الشركاء والانداد .

فهو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، من غير ان يدل كل معنى مفرد على صفة على حدة . لأن هذه الصفات تستلزم سلب الوان من النقص لا توجد في الكمال ، وهو واحد لا يتعدد . فاذا قلنا واحد فانما نعني الوجود مسلوبا عنه القسمة والشريك ، واذا قلنا « جوهر » فانما نعني الوجود مسلوبا عنه الكون في موضوع ، وليس في هذا ولا في امثاله موجب للكثرة والمغايرة .

اما الصفات الثبوتية او الايجابية ، فاذا قلنا إن الله قادر فمعنى ذلك ان وجود غيره يصدر عنه على النحو المتقدم ، واذا قلنا إن الله مريد فانما نعني ان واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، وانه غير مسلوب الارادة .

قال : « فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه » .

وقد وقف بعض الفلاسفة عند قول ارسطو ان الله لا يشغل بما دونه فقالوا ان الله يعقل ذاته فهو عقل ومعقول وعاقل ، وانه لا يعلم الجزئيات لان العلم بها خاص بالعقل المحدود الذي يتأثر بالحوادث والمعلومات بعد وقوعها ، وانه لا يعلم الكليات لان العلم بها منتزع من العلم بالجزئيات . فقال ابن سينا بل يعلم الله كل ما وقع او يقع في ملكه . اذ ليس علمه بالاشياء لأنها حصلت بل هي قد حصلت لانه علم بها منذ الازل فكان علمه بها سبباً لحصولها . ولكنه علم يخالف علم الانسان كما يختلف المحدود وغير المحدود . وابن سينا في رأيه هذا قريب من استاذه الفارابي بعيد من ارسطو وافلوطين .

النفس

وحد النفس عند ابن سينا « انها كمال اول لجسم طبيعي الي او جسم طبيعي ذي حياة » .

فالجسم الحي يمايز غير الحي بنفسه لا ببدنه ، فالنفس اذن صورة له او ماهية . والصورة او الماهية هي الكمال الذي تتحقق به الذات . وكل كمال فهو منقسم الى قسمين : الكمال الذي هو مبدأ الافاعيل ، والكمال الذي هو ذات الافاعيل ، والاول هو الكمال المؤثر والثاني هو الكمال المتأثر .

وقد قال « جسم طبيعي » تمييزا له من الجسم الصناعي ، وقال « جسم آلي » تمييزاً له من الجسم الذي يعمل بغير الالات ، وقال انها « كمال اول » لأنها هي التي تؤثر وليست هي الحركة الآتية من التأثير .

والنفس عنده كما هي عند ارسطو « قوى » تتفاوت من النفس النباتية التي تقوم بالتغذية والنمو والتوالد ، الى النفس الحيوانية التي تقوم بهذه وبالارادة معها ، الى النفس الانسانية وهي النفس الناطقة ، ولها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم واللمس وما اليها مما تحس به الصلابة واللين والخشونة والملامسة ، وهذه الحواس هي التي تنقل الى النفس صور الاشياء الخارجية .

وللنفس ملكات باطنة هي المصورة والمفكرة والوهم والحافظة او الذاكرة ، والمتصورة هي الحس المشترك الذي يؤلف بين آثار الحواس المختلفة ؛ ويجمع ما تفرق من المعاني والصفات .

والانسان والحيوان يدركان الجزئيات بالحواس ، ولكن الانسان وحده هو الذي يدرك الكليات بالنفس الناطقة بغير حاجة الى الجسد والاعضاء .

فالنفس الانسانية لها قوتان عاملة تدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : « فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني ، وثانيها ان تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهي العقل بالملكة ، وهذه الملكة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها الى المطالب ، وثالثها ان يحصل الانتقال من تلك المبادىء الى المطالب الفكرية البرهانية ، الا ان تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل بل تكون بحيث اذا شاء الانسان ان يستحضرها فعل ذلك . وهذه هي مرتبة العقل بالفعل ، ورابعها أن تكون تلك الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر اليها صاحبها وهي المسماة بالعقل المستفاد » .

والعقل بالفعل يتجه الى العقل الفعال متى شاء . اما الاتصال التام بالعقل الفعال فهو العقل المستفاد ، وهو عقل النفس القدسية التي ترتقي الى منزلة العارفين والصديقين .

وليست النفس متحيزة ولا حالة في المتحيز . لانها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار اليه بقولي « انا » باق في احوال الجسد كلها سواء في نموها او ذبولها ، وقد يكون الانسان مدركا للمشار اليه بقولي « انا » حالما يكون غافلا عن جميع اعضائه . و« الانية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالاعضاء

الجسدية ، فابن سينا في اثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي يبطل الشك في الوجود بقوله : « أنا افكر انا موجود » ويعتبر هذه الحقيقة اولى الحقائق الغنية عن الاثبات ، وهو سابق له بالقول بأن الأيجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد ايجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام .

ويرى ابن سينا ان نفس الانسان تصدر عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهيأ الجسد لقبولها ، وانها تعود اليه بعد مبارحة الجسد متى بلغت مرتبة النفس القدسية من طريق الدراسة او من طريق الرياضة ، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود اليه بغير انتهاء . لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز وليست بذات وضع في المكان . وكما قال في رسالة المعاد : « إن مجيئنا الى هذا العالم لم يكن باختيارنا وارادتنا ولكن جئنا وبالقهر نمكث وبالقهر نخرج ، وانما جئنا بها للتمحيص والتطهير ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ، وطهارة النفس انما تكون بالعمل الشرعي والعلم الالهي . . . كما ان طهارة الجسد من النجاسة انما تكون بالماء او بالتراب » .

والجنة عند ابن سينا هي فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، واما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط النفس بأوشاب الارض وتقصر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بالترقي من العقل الهيولاني الى العقل المستفاد .

وقد نظم ابن سينا بعض هذه المعاني في قصيدته العينية التي يقول في مطلعها :

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع

وجملة القول ان ابن سينا يقول بالنفس الفردية وبقائها بعد فراق الجسد على نحو مما يقول به استاذه الفارابي ، خلافاً لأتباع ارسطو الذين لا يعرفون للنفس الانسانية وجودا مستقلا بعد الحياة ، ولا بعث بعد الموت الا للنفس الانسانية التي لها استعداد للخطاب . أما النفوس التي ملكتها القوة الغضبية والقوة الشهوانية فحكمها حكم الحيوان « ومن عدم فيضه فلا بعث بعد الموت فاذا مات فكينونته قد ماتت وسعادته قد فاتت ، وثوابه في العالم الادنى حصول آماله ، ولا ثواب له في العالم الاعلى » .

« الخير والشر »

ويجوز لنا ان نلخص مذهبه في الخير والشر بأنه « ليس في الامكان ابدع مما كان » وهو كذلك قريب من كلام الفارابي في هذا الموضوع .

فليس في وسعنا ان نتصور العالم الذي نحن فيه خيرا محضاً وكمالا محضا لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لممكنات الوجود ولا للفوارق بين الاشياء .

وليس في وسعنا ان نتصوره شراً محضا ونقصا محضا ، لأنه لو كان كذلك لكان عدما او قائما على الفساد ، ولا يقوم كون على فساد .

فلم يبق الا ان نتصوره عالما يراد فيه الخير قصدا وأصلا ويأتي فيه الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير .

وهكذا العالم الذي نحن فيه .

فلا تكون النار نافعة الا اذا امكن حصول الضرر منها بالاحراق ، ولا يكون السحاب ضاراً بحجبه الشمس عنا الا لتنفعنا في غير هذه الحالة او من جراء هذه الحالة ، وقد يكون الشر نقصا كالجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، وقد يكون ألماً وغما من اصابة او فوات مطلوب ، وكل هذا لا يتأتى اجتنابه في عالم يتسع للممكنات ، لأن الشيء الذي هو « ممكن الوجود » ناقص لا محالة . إذا كان قابلا للعدم متردداً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل . فاما ان يوجد هكذا او يمتنع وجوده كل الامتناع .

فالخير اصيل في العالم والشر عارض من لوازم الخير المتاح للممكنات .

وهو على هذا اقل من الخير في جملته ، ولولا ذلك لما كان للعالم قوام « فان الشر انما يصيب اشخاصا ، وفي اوقات ، والانواع محفوظة . وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر » .

ويقول ابن سينا « إن الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود » .

« وليس الخير المحض الا الواجب الوجود لذاته » . . . « أما الممكن الوجود بذاته فليس خيرا محضا لأن ذاته بذاته لا يجب لها الوجود . فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس في جميع جهاته بريئا من الشر والنقص . . . »

فعالمنا هذا افضل العوالم على هذا الاعتبار .

لا يمكن ان يكون خيراً مما هو عليه مع بقاء الممكنات فيه .

ولولا عناية الله به لكان شراً مما هو عليه ، ولاختل ما فيه من نظام ، وانحل ما فيه من مساك .

ومؤدى ذلك ان الشر عرض ، وان هذا العرض ضرورة لاستكمال الخير ، وانه على هذا قليل في العالم الارضي الى جانب الخير الكثير الذي يدل عليه تماسك الموجودات ، وان العالم الارضي كله طفيف الى جانب الوجود الشاسع في الافلاك العلويه والعوالم الغيبية .

وليس في الامكان ابدع مما كان .

« الحرية الانسانية »

إلا اننا نظن ان البحث في الحرية الانسانية او في مسألة القضاء والقدر هو الذي اوحى الى ابن سينا ان يقول :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها — وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر الا واضعا كف حائر — على ذقن ، او قارعاً سن نادم

فإنه يرى أن النفس مكرهة على دخول الجسد ، مكرهة على فراقه ، وانها لم تخلق العوائق التي تصدها عن الترقي في معارج الكمال ، وان التفاوت بين مقادير النفوس لا شك فيه ، فلا حيلة للنفس الانسانية في تقديره ، ولا حيلة لها في رزقها لانه مقسوم كما قال في بعض شعره :

فلا تجشعن فما إن ينال — من الرزق كل سوى قسطه

فكيف تسعد نفس فترقى الى عليين ، وتشقى نفس فلا تزال في القرار المهين .

لم ينته ابن سينا في كل كلامه على الثواب والعقاب الى نتيجة غير التسليم ، لانه يؤمن بالعدل في نظام الوجود ، وبالخير المحض من واجب الوجود ، فلا يقع في الدنيا ظلم ظاهر الا كان له وجه باطن من العدل ، ولا يجري الشر الا في مجرى الخير ، ولا تنتهي الامور الا الى افضل النهايات .

وذلك هو الايمان .

عقيدة الفيلسوف

واذا سئلنا رأينا عن عقيدة « ابن سينا » لم نشك في انه كان من المؤمنين بالله وبالنبوءات لا مراء .

لأن مذهبه في العالم وموجده لا يشتمل على جانب واحد يناقض الغقيدة الدينية في اصولها ، بل هو مما يوافق العقيدة الدينية ويدعو اليها ، ولا نعلم ان احداً قال في ضرورة النبوءات ما قاله ابن سينا حيث جعلها « وظيفة حيوية » في بنية المجتمع الانساني ، وقرر ان الحاجة الى النبي « أشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين وأشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل اكثر ما فيها انها تنفع في البقاء . ووجود الانسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما كان سلف منا ذكره . فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها . . . . . فواجب إذن ان يوجد نبي ، وواجب ان يكون انساناً ، وواجب ان تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امراً لا يوجد لهم فيتميز عنهم . فتكون له المعجزات التي اخبرنا بها . فهذا الانسان اذا وجد وجب ان يسن للناس في امورهم سنناً بأمر الله تعالى واذنه ووحيه وانزاله الروح القدس عليه » .

ومن واجب النبي في رأي ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم والا يشغلهم بما يختلط عليهم « ويجب ان يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويلقي اليهم منه هذا القدر ، اعني انه لا نظير له ولا شبه ولا شريك . وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن اليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه ، واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا ، وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته ، وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم » الى آخر ما اوجزه في كتاب النجاة ، ومنه يتبين انه لا ينقض النبوءات بما يعتقده عامة الناس بل يرى ذلك مصلحة للاكثرين منهم وواجبا على اصحاب النبوءات لاقناعهم وتهذيب طبائعهم ، وقد كان ابن سينا يصلي ويدعو الله ، ويستلهمه بالصلاة ان يهديه الى معضلات الفلسفة كلما أشكل عليه امر مغلق او قضية مستعصية ، فهو لا يقطع الصلة بين الله والانسان ولا بين النفس والجسد ، ولا يمنع تأثير النفس في المادة فلا يستبعد كما قال في ختام الاشارات « إتيان العارف بما يخرق العادة في الامور السفلية وذلك لان الاجرام السفلية قابلة لهذه الصفات والنفس

الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم فاذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير في هذا البدن لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم العنصري لا سيما على قولنا ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد ان تكون الماهية المخصوصة التي لنفسه تقتضي تلك القدرة . . . وصاحب النفس القوية ان كان خيرا رشيدا فهو ذو معجزة من الانبياء وكرامة من الاولياء وقد يصير ذلك الذكاء والصفاء سببا لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الامر الاقصى ، وان كان شريراً واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر الخبيث . . »

وقد حذر اتباعه في ختام الاشارات ان يعجلوا الى التكذيب فقال : « قد يبلغك عن العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان او خضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر عنه طير ، ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح . فتوقف ولا تعجل . فان لامثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة . . . »

ويخطر لبعض المرتابين أنه كان يكتب ذلك ويقوله من باب المداراة والتقية خوفاً على حياته من ثورة العامة ومعارضة الفقهاء المتشددين . وهو خاطر واهم لا موجب له على الاطلاق . وانما يصح ان يخطر على البال اذا كانت هذه الآراء مخالفة لمقتضى مذهبه الفلسفي او مخالفة لقوانين الطبيعة في تقديره . ولكنها لا تخالفها ولا تناقضها في كثير ولا قليل .

فابن سينا كان يعتقد ان التصرف في الاجرام الفلكية بالتغيير عن مجاريها مستحيل ، ولكنه كان يعتقد ان عقولها تؤثر فيما دونها من العقول الى العقل الفعال الذي يسيطر على العالم الارضي وما تحت القمر من الموجودات .

واعتقاده في العالم الارضي انه عالم الفساد وعالم الامكان او انه هو العالم الذي يجوز فيه التغيير والانحراف ، وان المرجع في ذلك الى العقل الذي يسبغ الصور على الهيولى ويعطيها بذلك الوجود فتخرج من القوة الى الفعل ، وتعلو صعداً او تهبط سفلا على حسب ما يعتريها من غلبة العقل او غلبة المادة والهيولى .

وقد أسلفنا ان العقل المستفاد في الانسان على صلة تامة بالعقل الفعال ، فهو يملك من القدرة على اسباغ الصور وخلعها او تحويل الموجودات من صورة الى صورة مثل ما يملكه العقل الفعال ، ويرى ابن سينا ان النفوس تؤثر في اجسادها وفي غيرها من

الاجساد بقوة واحدة ، لأنه لا مانع من تأثيرها في الاجساد الاخرى اذا كانت تؤثر في اجسادها وهي غيز متحيزة فيها ولا تنقسم بانقسامها .

فالذي يفهم المؤثرات الارضية هذا الفهم لا يمتنع عليه عقلا أن يقبل تغيير العادات على النحو الذي ينسب الى اصحاب الكرامات .

وقد نسبت اليه اشعار في مناجاة الكواكب واستلهام عطارد ولا نستبعدها لانه استلهام للعقول وليس هو بمستغرب من الفيلسوف .
كقوله :

عطارد قد والله طال ترددي — مساء وصبحا كي اراك فأغنما
فها انت فامددني قوى ادرك المنى — بها والعلوم الغامضات تكرما
ووقني المحذور والشر كله — بأمر مليك خالق الارض والسما

إلا ان القوم قد غلوا في تعلقه برصد الكواكب حتى نسبوا اليه قصيدة رائية تنبىء بغارة التتر وغلبة الملك المظفر عليهم في ارض كنعان مطلعها :

احذر بني من القرن العاشر — وانفر بنفسك قبل نفر النافر

ومنها :

يفنيهم الملك المظفر مثل ما — فنيت ثمود في الزمان الغابر
ويبيدهم نجل الامام محمد — بحسامه الماضي الجراز الباتر
ولربما أبقى الزمان عصابة — منهم فيهلكهم حسام الناصر

إلى آخر القصيدة التي أثبتها ابن الاثير في تاريخه وقال : « وكان الاعتماد بما في هذه القصيدة من كتاب الجفر عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ، والله اعلم ان يكون الشيخ الرئيس قال هذه القصيدة او غيره »

ولو جزم ابن الاثير بأنها منحولة لابن سينا لما كان عليه من تثريب ، لان ابن سينا مات قبل وقوع هذه الحوادث بأكثر من مائتي سنة ، ولم يثبتها احد في كتابه خلال هذه السنين .

ولا نعرف كلاماً صحت نسبته الى الفيلسوف حاول فيه كشف الغيب من طريق التنجيم ، وانما يعرض لقوة الحروف الحسابية من قبيل الولع بالالغاز الرياضية التي يولع بها كبار الرياضيين شحذاً للخاطر وتحريضا للملكة . فقابل بين الاحرف الابجدية وبين الموجودات العلوية والسفلية ، وجعل لكل حرف دلالة ثم وفق بين

هذه الدلالات وبين الحروف التي وردت في اوائل السور القرآنية . فاستقامت له فكرة مقبولة واعتمد من اجلها ذلك التوفيق العجيب ولم يعتمده للتنجيم او لتسخير القوى الطبيعية للحروف كما يفعل السحرة والمشعوذون ، وقد ألف رسالة خاصة عن الحروف باعتبارها اصواتا طبيعية تختلف باختلاف حركات العضلات في الصدر والحلق والفم وتأثير تلك الحركات في الهواء .

ومن أمثلة ذلك أن الألف يساوي الواحد فهو رمز للباري جل وعلا ، وان الباء رمز للعقل ، والجيم رمز للنفس ، والدال رمز للطبيعة ، وهكذا الى نهاية سلسلة الموجودات وهي المادة العنصرية . واستخلص من ذلك ان الكاف والعين والهاء والصاد والقاف وغيرها من الحروف في اوائل السور هي حاصل ضرب الحروف الدالة على تلك الموجودات بعضها في بعض على الحساب الذي تحراه ، وانها اقسام من قبيل الاقسام التي بدئت بها بعض السور مذكورة بالاسماء .

ونحن ننفي التنجيم عن ابن سينا ولا ننفي عنه الايمان بامكان علم الغيب والاخبار بالمغيبات ، فان المسألة عنده قضية فلسفية وليست بمسألة تصديق وتسليم . لأنه يقول بأن علم الله بالاشياء في الازل هو سبب وجودها في الزمان ، ويقول بصدور العقول العلوية من الله ، وان عقل الانسان اذا ترقى في مراتب الكمال والصفاء بلغ مرتبة العقل المستفاد وهو على اتصال دائم بالعقل الفعال ، فلا جرم يعلم الامور قبل وقوعها ويكون له سلطان على ايجادها واخراجها من القوة الى الفعل ، ولا يكون اعتقاد الفيلسوف هذا الرأي غريبا كأنه من قبيل التصديق الذي لا يليق بالمفكرين ، فانما هو قضية منطقية تنتهي الى هذه النتيجة من طريق الفلسفة لا من طريق التصديق .

وقد يتصل الانسان بالعقل الفعال من طريقين في رأي ابن سينا لا من طريق واحد .

يتصل به من طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح ، ويتصل به من طريق النسك والرياضة الروحية .

والطريق الاولى طريق الفلاسفة والحكماء ، والطريق الثانية طريق النساك والصالحين .

ولابن سينا سبحات يفهم منها انه راض نفسه على التصوف في بعض ايامه ، وانه حاول الكشف عن الحقائق متوسلا بالصلاة والزكاة والكف عن الشهوات ، وكانت له علاقة بأكبر المتصوفة في زمانه « أبي سعيد بن ابي الخير » وهو رجل يتعالى على

خلافات الشعائر الدينية ويشطح ذلك الشطح البعيد في التسوية بين ضروب العبادات ، وكأن ابو سعيد يسأله ويستفسره في معضلات الفلسفة ويطلعه على ذات نفسه كأنه من الواصلين الذين لا تحجب عنهم هذه الأسرار .

الا ان الرجل لم يخلق لعزلة التصوف ، وطمأنينة الخلوات ، ولكنه خلق لزحام الدنيا ومجاذبة الحوادث ومكافحة الرجال ، وغلب فيه سلطان العقل على سلطان الروح فتراه حتى في وصيته التي يكتبها الى امام المتصوفين يذكر السفر « بالعقل » الى الملكوت ويتخذه مرقاة لطالب الوصول الى اللاهوت فلا عجب تنقطع المودة بينه وبين ابي سعيد ويعود ابو سعيد فيقول فيه :

قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من كتاب « الشفا »
فماتوا على دين رسطالس وعشت على سنة المصطفى

وحق لابن سينا ان يؤثر طريقه على طريق ابي سعيد ، لأن هذين البيتين لا ينمان على خلق يرجح به المتصوف على الفيلسوف .



ومن الواجب ان نختم الكلام عن مذهب ابن سينا وعقيدته بكلمة موجزة عن قدره او عن أثره في الثقافة الانسانية ، سواء في عالم الفلسفة او عالم المنطق والعلوم الطبيعية .

فالحاسدون لسمعته يقولون كما قال ابن سبعين غير متحرج ولا متحفظ : « إنه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشيء » .

والعارفون بفضله يعتمدون عليه ولو كانوا ممن يدينون بغير دينه . فان إثباته للنفس الفردية وخلودها كان من الدعائم التي استند اليها اكبر علماء اللاهوت كالقديسين توما الاكويني والبرت الكبير ، وكان الاقبال عليه بقدر الاعراض عن ابن رشد في موضوع « النفسيات » على التعميم .

وقد كانت ملاحظاته الطبيعية ـ من قبيل ملاحظاته على قوس قزح وعلاقته بأحوال السحاب ـ محل اعجاب من باكون إمام المدرسة التجريبية ، وكانت طبيعياته من اسباب الفتوح العلمية الحديثة . لأنها ظلت في جامعات اوربة موضعا للدرس والمراجعة مع بحوثه الطبية عدة قرون .

وأقل ما يقال في الرجل انه لم يترك ثقافة بني الانسان كما وجدها حين نشأ في هذه

الدنيا . فكان له توجيه العقول شأن لو زال لزال معه شيء غير قليل من تراث المعرفة والتفكير .

مسائل اخرى

تناول ابن سينا بالمنطق والفلسفة كثيرا من المسائل الذهنية والروحية ، ويمكن ان يقال ان المنطق كان في عرف ابن سينا آلة سلبية تعصم من الزلل وتساعد على اجتناب الخطأ ، وانما تدرك الحقائق بهداية الحكمة ونور البصيرة . فهي مصباح والمنطق ميزان .

وفي المنطق ، والفلسفة الالهية ، مسائل لها شأن خاص في مذهب ابن سينا ، كمسألة الكليات ومسألة المعرفة ، لأنهما تقترنان باسمه في كتب هذه المباحث مع سبق الكلام فيها من قبله ، لما ألقى عليهما من لمحاته الشخصية التي لا تلتبس بملامح غيره .

فالكليات كما قدمنا هي موجودات مفارقة ـ او مجردة ـ سابقة لوجود الجزئيات في مذهب افلاطون .

وهي عند أرسطو لا وجود لها في خارج الذهن لأنها منتزعة من تصور الجزئيات .

أما ابن سينا فرأيه في هذه المسألة وسط بين رأي الحكيمين الكبيرين ، لأنه يرى ان الكليات موجودة قبل الجزئيات ، وموجودة فيها ، وموجودة بعدها . فوجودها قبل الجزئيات في علم الله او في العقل الالهي الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة مما في السماء والارض ، ووجودها في الجزئيات لان « الشجرية » موجودة في جميع الاشجار والكوكبية موجودة في جميع الكواكب والانسانية موجودة في جميع الناس . اما وجودها بعد الجزئيات ففي عقولنا نحن الذين نشاهدها ونعرفها من معرفة المفردات التي تدخل تحت عنوان واحد ، او من معرفة الاخبار والانواع والفضول والاحاد كما يقول المناطقة .

ويترتب على هذا الرأي في الكليات والجزئيات رأي ابن سينا في المعرفة واسبابها .

فعند افلاطون ان المعرفة « تذكر » لأن النفس قد شهدت هذه الحقائق الخالدة قبل حلولها في الجسد ، فهي تذكرها كلما افاقت من غاشية المادة واتصلت بعالم العقل والروح .

وعند ارسطو إن المعرفة مشاهدة واستقراء وتفكير مبني على المشاهدة والقياس .

ورأي ابن سينا وسط بين الرأيين في هذه المسألة كما هو وسط بينهما في مسألة الكليات ، فالمعرفة عنده قسمان : معرفة فكر ومعرفة حدس : فمعرفة الفكر من المشاهدة والقياس ، ومعرفة الحدس من فيض العقل الفعال في العقل الانساني على سبيل الوحي والالهام .

الطبيب

كان الشيخ الرئيس يحب ان يتحدث الى تلاميذه عن ايام تلمذته وتحصيله ، فكان يقول لهم عن تحصيله لعلم الطب : « ثم رغبت في علم الطب وصرت اقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم اني برزت فيه في اقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب ، وتعهدت المرضى فانفتح علي من ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وانا مع ذلك اختلف الى الفقه واناظر فيه ، وانا في هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة . . . »

ويؤخذ من هذا ان الفلسفة والرياضيات كانت عند الشيخ الرئيس بالمنزلة الاولى التي تتقدم على الطب والعلوم الطبيعية ، وهو ترتيب موافق لرأيه في تقديم الالهيات والمعارف المجردة على المعارف النفعية او الملتبسة بالاجسام . الا أن المسألة على ما يظهر مسألة استعداد لا مسألة رأي في ترتيب العلوم ، فهو يفضل الفلسفة والرياضيات لأنه يشعر في دراستها بكل قواه ويستغرق بها جهد ملكاته ، فيلذ له مراسها ويستمتع منها برياضة ذهنية لا يستمتع بها من غيرها ، ويشتغل بالطب فلا يستغرق جهده كله فيه ، لأنه يفرغ له جانب الملاحظة وجانب الذاكرة من تفكيره ، ويستسهله من اجل ذلك وليس هو بالسهل على سواه .

نعم لم يكن هذه العلم الواسع بالسهل على سواه في زمانه ، وحري به ألا يكون سهلا في الزمن الذي كان الطبيب فيه طبيباً لجميع الامراض مطالبا بالنظر والعمل في وقت واحد ، ومع هذا بذل اناس غاية جهدهم وقصارى سعيهم في تحصيل ذلك العلم ولم يبلغوا فيه شأو ابن سينا ولا اقتربوا من شأوه . لأنه كان طبيب العصر غير مدافع في الشرق كله ، ثم انتقلت تواليفه الى الغرب فأصبح طبيب العالم بأسره زهاء اربعة قرون ، ولم يشتهر احد بهذه الصناعة مثل تلك الشهرة العالمية بغير استثناء احد من ايام بقراط وجالينوس .

عالج امير بخارى وهو في السابعة عشرة من عمره ، ثم ترجم كتابه « القانون » في

اواخر القرن الثاني عشر للميلاد الى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعاً للدراسات الطبية في جامعات اوربة من اقصاها الى اقصاها . فكان يدرس في جامعتي مونبلييه ولوفان الى منتصف القرن السابع عشر ، وكان هذا الكتاب وكتاب المنصوري للرازي عمدة الاساتذة في جامعة فينا وجامعة فرنكفورت طوال القرن السادس عشر ، وترجم الى العبرية فتداوله الاسرائيليون المشتغلون بالطب بين ارجاء العالم بأسره ، وتكررت طبعاته حتى قاربت اربعين طبعة ما بين ظهور فن الطباعة وبداية القرن السادس عشر ، وتعدد طبع الكراسات المقتبسة منه غير طبعاته الكاملة فلم تدخل في حساب ، وكانت النسخة اللاتينية التي ترجمها جيرارد الكريموني في سنة ١١٨٧ رديئة الترجمة فأعيد النظر فيها وتجشم العلماء كل مشقة لمراجعتها وتنقيحها ، لأنهم يرون الكتاب جديرا بالصبر على المشقات الجسام في سبيله ، وينظرون اليه كما ينظرون الى وحي من السماء .

قال نوبرجر Neuburger في كتابه المطول عن تاريخ الطب : « إنهم كانوا ينظرون الى كتاب القانون كأنه وحي معصوم ، ويزيدهم اكبارا له تنسيقه المنطقي الذي لا يعاب ومقدماته التي كانت تبدو لابناء تلك العصور كأنها القضايا المسلمة والمقررات البديهية » .

وإنما تبوأ كتاب ابن سينا هذه المكانة الرفيعة ، بين المراجع العالمية ، بحق لا نزاع فيه . لانه كان اوفى مرجع من مراجع الطب القديم وظل كذلك الى عهد الموسوعات العصرية قبيل القرن التاسع عشر بقليل ، واجتمعت له مزايا الاحاطة والتحري والاستقصاء والتنسيق ، فاشتمل على تراث امم الحضارة في اصول الطب وفروعه من شرح الاعراض الى وصف العلاج الى سرد اسماء العقاقير والادوية ، ومواطن الجراحات وادوات الجراحة ، مع قدرة على الترتيب الموسوعي قل نظيره في زمانه ، واقتدى بها المقتدون الى مطالع عهد العلم الحديث .

وقد كان طب القرون الوسطى مشوباً بالكهانة من ناحية ، وبالشعوذة والسحر من ناحية اخرى ، وكانت الابخرة والتعاويذ مقرونة بالادوية والعقاقير في علاج جميع الامراض . ولم يكن من العجيب ان يستدرج ابن سينا الى هذه الاوهام ، بحكم مذهبه في النفوس والارواح واتصالها قبل الموت وبعد الموت بأجسام الاحياء ، فلا عجب على هذا المذهب ان تكون عللا للامراض ، وان يلتمس لها العلاج عند السحرة والاولياء ، ولكنه استطاع بقدرة عقله ان يفصل بين فلسفته وطبه فصلا علمياً دقيقا ، في موضوع الطب والعلاج ، سواء منه ما تعلق بالاجسام او ما تعلق بالنفوس

والعقول . فلم ينكر تأثير الارواح العلوية او السفلية في الجسم الحي ، ولكنه قرر ان لطبيب لا يعرف الامراض الا من حيث هي عوارض جسدية ، وحالة من احوال المزاج ، فلما شرح اعراض « المالنخوليا » قال : إن بعض الاطباء ينسبونها الى الجن . ثم قال : « . . . ونحن لا نبالي من حيث نتعلم الطب ان ذلك يقع عن الجن او لا يقع بعد ان نقول : إنه ان كان يقع من الجن فيقع بأن يحيل المزاج الى السوداء ، فيكون سببه القريب السوداء ، ثم ليكن سبب تلك السوداء جناً او غير جن . . . »

بل هو يسلك « العشق » في عداد الامراض بما له من الاعراض الجسدية . ثم يصف الحيلة في علاجه ـ وقد روى انه جربها وافاد بها فيقول : « والحيلة في ذلك ان يذكر اسماء كثيرة تعاد مرارا ، وتكون اليد على نبضه . فاذا اختلف بذلك اختلافا عظيما ، وصار شبه المنقطع ثم عاود وجربت ذلك مراراً علمت انه اسم المعشوق ، ثم يذكر كذلك السكك ، والمساكن ، والحرف ، والصناعات ، والنسب ، والبلدان ويضيف كلا منها الى اسم المعشوق ويحفظ النبض حتى اذا كان يتغير عند ذكر شيء واحد مرارا جمعت من ذلك خواص معشوقه من الاسم والحيلة والحرفة وعرفته . فانا قد جربنا هذا واستخرجنا به ما كان في الوقوف عليه منفعة » .

ثم يصف العلاج ، فاذا هو يذكر فيه التغذية الصالحة . والمنومات التي لا ضرر فيها مع العوامل النفسية على اختلافها .

وقد ذكر احمد بن عمر بن علي النظامي ، في مقالاته الاربع طريقة نفسية حسنة اتبعها ابن سينا في علاج فتى من آل بويه خولط في عقله . وتوهم انه بقرة سائمة ، فصار يمشي على اربع ويخور خوار الابقار ويصيح بمن حوله . اقتلوني . اقتلوني ، واطبخوا أكلة لذيذة من لحمي ! . فأوصى ابن سينا تلميذا له ان يقف على مسمع من الفتى المريض فينادي : ها هو ذا الجزار مقبل اليك . ثم دخل ابن سينا ، وفي يده مدية كبيرة ، وهو يقول : أين هذه البقرة لأذبحها ؟ ثم أمر بالفتى فألقي على الأرض واوثق بالحبال ووضعت المدية على عنقه . ثم نهض الطبيب ، وهو يقول : كلا . انها بقرة عجفاء ، لا تساوي مؤونة الذبح حتى تعلف وتسمن . . . وكان هذا هو العلاج المطلوب ، لان الفتى المخبول كان قد صدف عن الطعام واهمل نفسه ، فزاده نقص التغذية هزالا على هزال وخبالا على خبال . فلما أكل ما ينفعه ويغذيه عاد اليه العقل مع الصحة والاعتدال .

***

ومن هذه الامثلة : نعرف بعض الشيء عن منهج ابن سينا في طبه وعلاجه . فلا نستعظم تلك المكانة العالمية على طبيب يباشر الطب على انه علم طبيعي ، بعيد من الاوهام والخرافات ، ويستعين في علاجه بذلك النظر الصائب وتلك الفطنة الوحية ويحيط بعوارض الاعضاء ، ولا ينسى مداخل النفس في تصحيح الاجسام .

قال الاستاذ كمستون Cumston في كتابه (تاريخ الطب من عهد الفراعنة الى القرن الثاني عشر) :

ما على الانسان الا ان يقرأ جالينوس ، ثم ينتقل منه الى ابن سينا ليرى الفارق بينهما . فالاول غامض ، والثاني واضح كل الوضوح ، والتنسيق والمنهج المنتظم سائدان في كتابة ابن سينا ونحن نبحث عنهما عبثاً في كتابة جالينوس .

ثم تناول الاستاذ جملة من التصحيحات التي ادخلها ابن سينا على طب الاقدمين : في عوارض الجنون . والفالج . وأمراض الكبد . والصدر . والجراحات . وعلاقة بعض الامراض بالخمر فاذا هي خطوات أجيال خطاها رجل واحد قليل النظير . . . فلا جرم يقول الاستاذ كمستون : « لعله لم يظهر قبله ولا بعده نظير لهذا النضج الباكر » وهذه السهولة الممتنعة ، وهذه الفطنة الواسعة . مقرونة بمثل هذه المثابرة في مثل هذا الافق الفسيح

الأديب

قال الجوزجاني تلميذ الشيخ الرئيس :

« . . كان الشيخ جالسا يوماً من الايام بين يدي الامير علاء الدولة ، وابو منصور الجبائي حاضر . فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره . فالتفت ابو منصور الى الشيخ ، يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضينا بكلامك فيها . فاستنكف الشيخ من هذا الكلام . وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان : من تصنيف ابي منصور الازهري ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها الفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن العميد ، والاخر على طريقة الصابي ، والاخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها واخلاق جلدها . ثم اوعز الى الامير فعرض تلك المجلدة على ابي منصور الجبائي ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب ان تتفقدها وتقول لنا ما فيها .

فنظر فيها ابو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : ان ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة . وذكر له كثيرا من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها . وكان ابو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، ففطن ابو منصور : ان تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم فتنصل واعتذر اليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه : (لسان العرب) ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله الى البياض حتى توفي ، فبقي على مسودته لا يهتدي أحد الى ترتيبه » .

وذلك كله شبيه بأخلاق الشيخ الرئيس ، ومعهود أعماله ، ووثبات همته في طلب المعرفة والتفوق فيها على النظراء ، وما كان مطلب من مطالب العلم على عهده ليتوفر عليه ثلاث سنوات ، دون أن يوفي فيه على الغاية ويتمكن بين أساطينه وثقاته . فلا جرم يقول مفتخراً بالبلاغة في بعض شعره :

أما البلاغة فاسأل بي الخبير بها. أنا اللسان قديماً والزمان فم

وهو فخر لا ينفرد فيه بالشهادة لنفسه ، لأنها شهادة يزكيها أبناء زمانه وتقوم الأدلة عليها من شعره ونثره ، ويرشحه لاستحقاقها أنه حفظ القرآن قبل العاشرة من عمره ، وانطبع لسانه على فصاحته من باكر صباه ، ثم أضاف اليه ما أضاف من محصول الاداب العربية والفارسية ، فحق له أن يلقب بين الفلاسفة بالفيلسوف الأديب ، وان كان الأدب وحده لا يرتفع به الى مثل مكانه في زمرة الحكماء .

فلو حسب الشعر وحده لابن سينا لحسب به بين اوساط الشعراء ولو تفرغ له لعله كان بالغاً منه فوق هذه المرتبة الوسطى أو معدودا في الرعيل الأول بين أدباء المشرق من الأرومة الفارسية ، ولكنه لم يخلق للشعر على ما نرى فلم يخطىء في النصيب الذي اعطاه اياه من وقته ، ولم يكن يعطيه من وقته الا بمقدار تسلية المتسلي وتفكهة الحكيم وبطالة المشغول .

ومن هنا جاءته في شعره مزية غير مقصودة : وهي أنه استغنى عن التكسب به او عن نظمه في الأغراض المفتعلة ، فكان ينظمه فيما يحسه من أحوال حياته ، وكان شعره كله دالا عليه في مختلف حالاته ، مطبوعاً بطابع مزاجه ودخيلة شعوره ، متصلا بأسلوب تفكيره وطريقته في النظر الى الأمور .

فكان الرجل محسوداً مزاحماً في ميدان الغلبة والطموح ، فاذا شكا حسد الحاسدين قال :

عجب لقوم يحسدون فضائلي ... ما بين عيابي الى عذالي
عتبوا على فضلي وذموا حكمتي ... واستوحشوا من نقصهم وكمالي
اني وكيدهم وما عبثوا به ... كالطود يحقر نطحة الأوعال
واذا الفتى عرف الرشاد لنفسه ... هانت عليه ملامة الجهال

واذا نظر الى الذين سبقوه في حظوظ الحياة قال :

لا تحسدنهم ان جد جدهم ... فالجد يجدي ، ولكن ماله عصم
ليسوا وإن نعموا عيشا سوى نعم ... وربما نعمت في عيشها النعم
الواجدون غنى ، العادمون نهى ... ليس الذي وجدوا مثل الذي عدموا

وكان محباً لمتعة الجسد فكان شعوره بالشيب خليقاً بمن تحرمه السن صفوة ذلك المتاع . فنظم في هذا المعنى أبياتاً من افضل شعره كقوله :

تنفس في عذارك صبح شيب ... وعسعس ليله ، فكم التصابي ؟
شبابك كان شيطاناً مريداً ... فرجم من مشيبك بالشهاب

او كقوله :

الشيب يوعد والأيام واعدة . ... والمرء يفتر ، والأيام تنصرم

او كقوله :

هو الشيب لابد من وخطه ... فعرضه ، واخضبه ، او غطه
أأقلقك الطل من وبله ؟ ... جزعت من البحر في شطه !

وكان فخوراً فأحسن الفخر في أبيات منها :

اني وان كانت الأقم تخدمني ... كذاك يخدم كفي الصارم الخذم

ومنها :

اني عظمت فليس مصر واسعي ... لما غلا ثمني عدمت المشتري

ومنها :

بأي مأثرة ينقاس بي احد ؟ ... بأي مكرمة تحكيني الأمم

وأحب الخمر فمن قوله فيها :

صبها في الكأس صرفاً ... غلبت ضوء السراج

ظنهـا في الـكأس ناراً فطفـاهـا بـالمـزاج

ومدحها مدح الفيلسوف فقال :

شربنا على الصـوت القـديم قديمة لكل قديم أول ، وهـي اول
ولـو لم تكن في حيز قلـت انها هي العلـة الأولى التـي لا تعلل

وقال فيها وفي المرأة التي كان يحبها كما يحب الخمر :

أسـاجية الجفـون ، أكل خود سجاياهـا استعـرن من الرحيق
هي الصهبـاء مخبرهـا عدو وإن كانـت تناغـى عن صديق

وهو عالم بالطبيعيات ، فلا ينساها في شعره كما قال :

أشـكو الى اللـه الزمـان فصرفه ابلى جديد قواي وهـو جديد
محـن الي توجهـت فكأنني قد صرت مغنـاطيس وهـي حديد

وهو حكيم لا يرى للحياة معنى بغير المعرفة فهو يقول :

هذب النفس بالعلـوم لترقى وذر الـكل فهـي للـكل بيت
انمـا النفس كالزجاجـة والعلم سراج وحكمـة اللـه زيت
فاذا أشرقـت فانـك حي واذا أظلمـت فانـك ميت

وعنده ما عند جميع الفرس من حب الجناس والمحسنات فلا ينساها في بيت نظمه كما قال :

تنبـه وحـاذر ان ينـالك بغتة حسـام كلامـي او كلام حسامي

وهذه الابيات وامثالها إن لمن تكن من خيرة الشعر ، فهي شعر ابن سينا لامراء . وهي شعر يستحسن من فيلسوف . وقد يستحسن من غير فيلسوف !

أما نثره : فقد كان على ثلاثة أساليب : اسلـوب مرسـل ، واسلـوب فلسفـي ، واسلوب منتقى يحتفل به احتفال المنشئين .

واسلوبه المرسل فصيح سائغ وهو اسلوبه في معظم مؤلفاته .

واسلوبه الفلسفـي تكثـر فيه العسلطـة لغـير ضرورة إلا ان قراء الفلسفـة قديمـا يشجعونها لانها تخصصهم بنمط لا يشبههم فيه سائر المتكلمين .

ولكنه يتأنق في انشائه . ويحتفل بأسلوبه فلا يخطر لك وانت تقرأه متأنقاً محتفلا انه

هو بعينه صاحب تلك العسلطة الفلسفية . . . ومن امثلة انشائه البليغ ، قوله : في رسالة القضاء والقدر .

« مالي أراك غير ذي العهد الذي عهدته ، وغير ذي الالف الذي عرفته . أراك زمر النشاط[1] ذابل الورق ممصوص النقى[2] معقول الاسلة[3] رائب النفس . واجم السحنة . بعد عهدي بك ضرمة تلتهب ونبعاً تموج واعصارا تعصف . وشفرة هذاذة الغرب . وجوادا غير مكبوح الجماح . . .

« . . . فقلت كذلك للدهر ضربات اخياف . . . فإنه ليكسو ، ثم ينضو ، ويخلع ثم يخلع . والتغيير ديدنه . والتبديل هجيراه . . . »

وقد استقام له هذا الاسلوب كلما توخاه في مقاماته الفلسفية فلم يسبقه سابق من اصحاب المقامات في حلبة التنميق والانشاء وربما أقصر بعضهم عن شأوه في جزالة اللفظ وفخامة العبارة . ولم ينطو على معنى وراء الجزالة والفخامة كمعناه .

ومما لا ريب فيه ان اناسا كثيرين عاشت اسماؤهم بالادب وحده في تاريخ الثقافة العربية . ولم يكن لهم في النثر ولا في الشعر محصول انفس من هذا المحصول .

مشاركات شتى

ويصح أن يقال إن ابن سينا قد شارك في جميع علوم عصره ، فلم يكن في زمانه فرع من فروع الثقافة الانسانية لم يساهم فيه بقسط وافر ولم يذكر له فيه رأي معدود .

سئل وهو في الحادية والعشرين ان يؤلف لبعض الطلاب موسوعة موجزة في العلوم فألف كتاب « المجموع » وألم فيه بكل علم معروف يومئذ ما عدا الرياضيات .

ومن العلوم التي ساهم فيها مساهمة الثقات علم الهيئة والرياضيات على اختلافها . فزاد على المجسطي اشكالا ومسائل لم يسبق اليها ، واورد على اقليدس بعض الشبهات ، وشك فيما ذهب اليه ارسطو من تشابه الثوابت وتساوي ابعادها واتحاد مراكزها في كرة واحدة . فقال في الشفاء : « على اني لم يتبين لي بيانا واضحا ان الكواكب الثابتة في كرة واحدة او في كرات ينطبق بعضها على بعض ، إلا باقناعات . وعسى ان يكون ذلك واضحا لغيري . . . »

---

(١) أي ضعيفة (٢) العظام التي فيها المخ
(٣) أسلة اللسان طرفه .

ومن مقرراته ان الارض متحركة ، وانه لا مانع من وقوف جسم في الفضاء لانه لا بد له من مكان حيث كان . فاذا امتنع وقوفه فلا بد لذلك من سبب ، وهو انجذاب الاشياء الى مركز العالم او مركز الكرة الارضية .

وقرر ان النور ليس بجسم ولكنه كيفية في جسم . . . « وان كان له انتقال فذلك بالتجدد ، لا أن شيئا واحدا بعينه ينتقله » . . . وهو اقرب الاقوال الى مذهب العصريين في حركة النور في غير خلاء .

وقد وكل اليه علاء الدولة تصحيح الخلل في التقاويم التي عملت بحسب الارصاد القديمة ، فأوشك ان يفرغ من تصحيحها لولا انقطاع العمل بالاسفار تلو الاسفار والازمات في اثر الازمات .

***

واشتغل بالطبيعيات كالظواهر الجوية وعلم طبقات الارض وما اليه . ومن امثلة تحقيقاته في هذه الاغراض كلامه على الزلازل في الشفاء حيث يقول : « أما الزلزلة فانها حركة تعرض لجزء من اجزاء الارض بسبب ما تحته ، ولا محالة ان ذلك السبب يعرض له ان يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذي يمكن ان يتحرك تحت الارض ويحرك الارض إما جسم بخاري دخاني قوي الاندفاع كالريح كما يشق الخوابي اذا تولد في العصير ، واما جسم مائي سيال ، واما جسم هوائي ، واما جسم ناري ، واما جسم ارضي . وأما الجسم الناري لا يحدث تحت الارض وهو نار صرفة ، بل يكون لا محالة في حكم الدخان القوي وفي حكم الريح المشتعلة ، والجسم الارضي لا تعرض له الحركة ايضا الا بسبب مثل الذي عرض لهذا الجسم الارضي فيكون السبب الاول الفاعل للزلزلة ذلك . واما الجسم الريحي ناريا كان او غير ناري فانه يجب ان يكون هو المنبعث تحت الارض الموجب لتموج الارض في اكثر الامر » .

وعلى هذا النحو من التحري تقررت في كتبه ـ ولا سيا الشفاء ـ فوائد قيمة عن تكوين الجبال والمعادن والحجارة ، واجتمعت له ملاحظات عن الظواهر الجوية كالرياح والسحب وقوس قزح لم يكن في وسع معاصر له ان يزيد عليها حرفاً واحداً في باب المراقبة والتسجيل .

وعرف حقيقة النظر وتكلم على زاوية الابصار ، وقد كان بعض الاقدمين يحسبون ان النظر انما يكون بخروج شيء من العين يقع على المنظورات .

***

وعني بالموسيقى سماعا ، وعني بها دراسة نظرية ، فأقامهـا على قواعـد الرياضـة والملاحظات النفسية ، واصلح فيها غير قليل .

***

وانصرف زمناً الى الفقه وتفسير سور القـرآن الـكريم ، ولكنـه كان يفسر الُقـرآن ليستخرج منه مصاديق لأرائه الفلسفية التي لخصناها . فلا جرم كان الرجل موسوعة حية وعبقرية ملهمة ولا جرم تغيرت العلوم والمعارف ولا يزال ذلك العقل جديرا بأن يسمى بالعقل الفعال . . . لأنه فعل في مجال الثقافـة الانسـانية قصـارى ما تفعلـه العقول .

تعقيب

يخرج القارىء من الصفحات المتقدمة بنتيجتين لا اختلاف عليهما ، وهما :

إن المقررات العلمية التي اقترنت بالفلسفة القديمة قد تغيرت في العصور المتأخرة ، ولا سيما مقرراتهم في علم الفلك والعلوم الطبيعية ، وان مشكلات الفلسفة لا تزال كما كانت اكبر من جهود الفلاسفة واضخم من الحلول التي انتهت اليها تلك الجهود .

والذي نحب أن نضيفه الى هاتين النتيجتين في هذا التعقيب ان اخطاء العلم القديم لا تغض من شأن الفلسفة القديمة ولا الفلاسفة الأقدمين . لأن موضوع الفلسفة هو « الوجود » ومسائله الابدية ، وهذه شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء أخر . فمسائل الوجود الابدية ، باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء ، ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الامس في هذا الموضوع الخالد المتجدد ، وهم يرجعون الى كثير من حلول الفلسفة القديمة للاستنارة بها والقياس عليها .

ومن الواجب ألا نبالغ في تسخيف الاراء الفلسفية التي اقترنت بما فهمه الفلاسفة الاقدمون في الفلسفة والطبيعة . فانهم استنبطوا القول بالعقول لتفسير سريان الفكر الى المادة الجسدية ونحن قد استنبطنا القول بالأثير لنفسر به سريان النور من الافلاك الى الفضاء . وزعموا ان الاجسام كلها من الماء ونحن الى عهد قريب كنا نقول ان الاجسام كلها من الهدروجين . وقد سخر منا الكثيرون بالمثل الافلاطونية وبالصور الارسطية ، ولكننا نقول بحق ان الوظيفة تخلق العضو فهي كالمثل السابقة للاعضاء .

وكل هذا لا يقدم ولا يؤخر في احكام المنطق ولا في موضوع الفلسفة الاصيل وهو (الوجود) الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات .

***

أما المشكلات الفلسفية فنعتقد ان الاقدمين بالغوا كثيرا في مسألة منها فاستنفدت منهم اعظم الجهود : وهي مسألة الاتصال بين العقل والمادة .

فانهم جزموا بأن هذا الاتصال مستحيل بغير واسطة . ونحن لا ندري من اين جاءت هذه الاستحالة اذا كنا لا نعرف ماهية العقل على التحقيق ولا ماهية المادة على التحقيق ؟ وعندنا ان القول بأن العقل يؤثر في المادة أيسر جدا من القول بأن الكائنات في وجود واحد تتألف من اصلين متناقضين او منعزلين ، وان التأثير بينهما معدوم .

ويغلب على ظننا ان مصدر هذه الفكرة كلها انما هو العقيدة الثنائية التي اخذها اليونان وغيرهم عن المجوس الاقدمين . وهي عقيدة الالهين : إله النور ، وإله الظلام . وإله الخير . واله الشر . او اله الايجاد واله الافساد .

وهي عقيدة يتوهم بعضهم انها حلت المشكلة على وجهة معقولة وليست هي من العقل الصحيح في شيء ، لأن وجود إلهين سرمديين كلاهما واجب الوجود غير محدود البداية ولا النهاية مستحيل . فأحدهما يحد الاخر ، وكل محدود لا يكون سرمدي الوجود .

ووجود الخير الابدي لا تترتب عليه استحالة منطقية . أما وجود الشر الابدي فهو قول بوجود العدم ، بل بما هو اسخف من وجود العدم ، لأنه عدم يستطيع التعديم ، او شيء « سالب » يكون له ايجاب وعمل ، ويكون مستغنيا بذاته في وجوده . . . فهو واجب الوجود ! او واجب العدم لو ينصفونه !! .

فالخير المطلق وجود ، والشر المطلق عدم ، والعدم لا يكون فضلا عن ان ينسب اليه التكوين : وقد يوجد الشر في المحدودات لأن المحدود لا بد فيه من نقص . أما الشر في إله سرمدي غير محدود فذلك اعجب ما يخطر في الاذهان .

لكن هذه العقيدة سرت الى النحلة « الاورفية » في آسيا الصغرى ، ثم ظهر البحث في العقل والمادة ، وفي الخير والشر ، وهي غالبة على عقول اليونان . فجمعا بين الشر والهيولى وبين الخير والعقل ، وفصلوا بين الطبيعتين فصلا سرمدياً واحتاجوا الى كل تلك الجهود للكشف عن واسطة لتأثير العقول في الاجسام ، ولم ينتهوا منها الى قرار

مفيد ، الا هذه الثنائية التي لا تفسر شيئا من الاشياء ، وهي أحوج الاشياء الى تفسير .

لقد كان « زينون » الأيلي حكيما حقا في نقائضه عن المادة وتقسيم الاجزاء ، لأنه أثبت حقيقة واحدة ؛ وهي ان تصورنا للمادة ضلال لا شك فيه .

قال : إننا لو قسمنا جسما الى نصفين ثم قسمنا النصف الى نصفين ومضينا في القسمة هكذا فلا بد ان نمضي الى غير نهاية وهو مستحيل ، او لا بد ان نصل الى جزء لا يتجزأ وهو كذلك مستحيل ، وكل تصور محال فهو باطل بلا جدال .

وقد ظهر ان الرجل كان على حق ، لأن اجزاء المادة تنتهي الى جزء صغير يتجزأ ولكنه ينقلب الى حركة اشعاع لا يحدها الجسم الذي كانت فيه .

فصورة المادة في اذهاننا صورة باطلة ، فكيف نعلم ما يؤثر فيها وما لا يؤثر فيها على وجه التحقيق ؟

والذي يثبت في روعنا ان الكائنات خلق واحد يدور حول « الوحدانية » ولا فرق بينها غير الفرق بين التعميم والتخصيص .

فالتعميم مظهر المادة ، والتخصيص مظهر العقل والحياة .

فالمادة في ابسط صورها شعاع « عام » لا فرق فيه بين مكان و مكان من الفضاء .

وكلما اقتربت من العقل دخل فيها التركيب ودخلت فيها « الفردية » تبعاً للتركيب .

والفرق بين ادنى الاحياء واعلاها هو الفرق في درجات « الفردية » او في درجات الوعي الفردي الذي يقابل الوجود كله بالادراك والاستيعاب .

فالنبات قليل الفردية لأن الشجرة فيه قليلة التميز من شجرات نوعها ، والحيوان ارقى منها لأن التعميم فيه اقل من التخصيص ، والانسان ارقى من النبات والحيوان لأن الفرد فيه يتخصص كلما ارتفع بعقله حتى يكون له وعي مميز بالاستقلال عن جميع العوارض الاخرى ، او عن جميع العموميات .

هذا الارتقاء في الفردية هو الاقتراب من الوحدانية ، او من الواحد الاحد الذي ليس له شريك ، وهذا هو المعنى الذي يسوغ لنا ان نقول إن الانسان مخلوق على صورة الله .

ومتى ارتفع الوعي الى هذا الاوج فتلك هي مرتبة الكمال وتليها مرتبة الاتصال التي يسميها المتصوفة بالفناء في الله .

وهذا ارتقاء مطرد لا فجوة فيه من مصدر التعميم الى اعلى التخصيص ، ومن شعاع النور الى الوحدانية التي ليس لها شريك وهي غاية الغايات ، ومن نور محدود الى نور ليس ليس له انتهاء .

وقد يفسر لنا هذا الرأي خطوات التاريخ التي ترتقي فيها « الحرية الفردية » على اطراد لا نكوص فيه ، ويفسر لنا ما اعتقدناه من ان الحرية هي الجمال لانها لا تكون الا مع النظام والتميز بين الاشياء ، ويفسر لنا ارتقاء العبادات بارتقاء الحرية من التعديد الى التوحيد .

وعلى هذا المعنى لا نفهم لماذا يمتنع التأثير من المعقولات في الماديات ؟ ولماذا تنعزل المادة والعقل كأنهما من خلق إلهين متناقضين اوكأنهما في كونين منفصلين ؟

ولا بد في المسائل الابدية من وقفة واحدة في النهاية . نقف عندها ونقول : إلى هنا انتهى سبح العقول .

وذلك اول ما يؤمن به العقل في هذا الموضوع ، لأن الاحاطة انما تكون احاطة بالمحدود الذي يقبل اقامة الحدود والتفريقات . أما السرمد الذي لا اول له ولا اخر فلن يقاس على شيء ولن يقاس شيء عليه ، ولا بد من وقفة في النهاية لديه .

إن ارسطو يخال أنه تجاوز هذه الوقفة حين قال ان الافلاك ذوات عقول وانها تتحرك حركة المريد لانها تشتاق الى مصدر العقول .

ولكنه لم يتجاوز الوقفة خطوة واحدة بهذا التعليل . إذ كيف اصبحت الافلاك ذات عقول ؟ هل تحركت وعقلت او هي قد عقلت وتحركت ؟ إن قيل انها تحركت فعقلت فالحركة اذن من غير العقل ، واذا كانت قد عقلت فتحركت فالعقل فيها وليس له مصدر من غيرها ، وان كانت قد تلقت العقل من الله فقد تأثرت المحسوسات بالمعقولات .

وهنا الوقفة التي لا يتجاوزها ارسطو الى ما وراءها . وأيسر منها ان يقال إن « الوجود الالهي » لا يقاس عليه وان قدرته لا تقبل الحدود لانها قدرة ليس لها ابتداء ولا انتهاء ولا غاية قصوى في الاستطاعة . بل هي قدرة لا يمتنع عليها ان تخلق للانسان عقلا غير عقله يجيز ما لا يجيزه الان .

ومن ثم نتبين ان « العقيدة الدينية » هي اقرب الفلسفات الى المعقول ، وليس قصارى الامر فيها انه امر تصديق وايمان .

لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود .

فوقفة المؤمن اصح من وقفات الفلاسفة في النهاية : كل ما هو محدود فقد يحيط به القياس ، ولا احاطة بما ليست له حدود و « الباري » قديم سرمد لا يحده الزمان ولا المكان . ليس كمثله شيء . وهنا يحسن الوقوف .

ألأنه عقيدة وكفى ؟

كلا . بل لأنه منطق سليم ، ولأنه نهاية شوط العقول .

عباس محمود العقاد

عباس محمود

العقاد

ابن رشد

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الفصل الاول

عصر ابن رشد

١ ـ الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ ، فلا تذكر أثينا وروما والاسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز .

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦ هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق ـ بغداد ـ في عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة ، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب .

قال ابن خلدون ما خلاصته : « . . . كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه ، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه ابي الفرج الأصفهاني ـ وكان نسبه في بني أمية ـ وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة[١] في الضبط والاجادة في التجليد ، فأوعى[٢] من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن

(١) المهرة جمع ماهر : الحاذق .
(٢) أوعى إيعاء الكلام أو الشيء : حفظه وجمعه . وأوعى الزاد ونحوه : جعله في الوعاء . وفي التنزيل الكريم : جمع فأوعى .

المستضيء ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصنار البربر . . . »[١]

وكان أعيان السراة[٢] والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الاقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمي : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلي المنادي بالزيادة علي ، إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا ! أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي ، قال : فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة ، فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . فقال لي : لست بفقيه ولا أدري ما فيه ، ولكني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير . . . »[٣] .

وكان ابن رشد فخوراً بهذه الخصلة في موطنه ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : « ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيلية . . »[٤]

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما ، وفي آليهما ، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثة في أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد ، فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد ، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً له من ابن زهر الحفيد .

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين ، وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و « نفح الطيب » الجزء الأول .
(٢) السراة جمع سري : صاحب الترف والمروءة والسخاء .
(٣) « نفح الطيب » . الجزء الثاني .
(٤) المصدر نفسه .

والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي : ما رأيهم في السماء ؟ يعني الفلاسفة . أقديمة هي أم حادثة ؟ . . . فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

واستطرد صاحب المعجب قائلا : « أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس »[1] .

ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر ـ والمستشرقين منهم على الخصوص ـ أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل ، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب ـ ابن حزم ـ بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب

(١) « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »

الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن « الفصل في الملل والنحل » .

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية ، ولكنها الاية التي تمثل الثقافة من جانبها الآخر : جانب المحافظة « السلفية » وكراهة التوسع في البدع الحديثة[1] .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « علي بن أحمد » وأبوه أحمد بن سعيد ، وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلفية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغني عن التكسب به ، المجترىء بالرأي على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين ابن حزم « الابن » وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ، فقال الباجي : أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة » .

وقد جنت عليه ملاحاته[2] للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في إشبيلية ، وقال في ذلك :

فان تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس ، بل هو في صدري

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة في الخلق ، وهذا اللدد[3] في الخصومة العلمية ، وهذه الشدة في المحافظة على السنن السلفية ، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبدع العلمية ، وهي التي تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطو طاليس .

***

---

(١) البدع جمع بدعة : ما أحدث على غير مثال سابق . والعقيدة احدثت تخالف الايمان .
(٢) الملاحاة : المنازعة .
(٣) اللدد : شدة الخصومة .

ذلك في الحق عجيب ، ولكنه العجب الذي مصدره الزيغ[١] عن السبب ، وهو قريب ، بل جد قريب .

فقد أحصى المؤرخون ، ولا سيما المستشرقين ، علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقية ، وهي بالايجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقية الشمالية .

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق .

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الاسماعيلية بعينها ، فان الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء أو ينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الاسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) الذي ولد باقليم أسيوط وألقى دروسه في الاسكندرية ثم في رومة . ومن أتباع الاسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء ، أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم ، ومنهم مسلم ابن محمد الأندلسي الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية .

وقد شاع مذهب الاسماعيلية شرقاً وغرباً في العالم الاسلامي من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي . وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه ، وابتدءا يدعواني أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة[٢] »

---

(١) الزيغ : الميل .
(٢) « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للوزير جمال الدين القفطي

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقية الشمالية كما تذاكروها في بخارى وعلى التخوم الهندية ، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة ، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه ، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهدداً بسلطان الدولة الفاطمية معنياً بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هجرية و٩١٢ ـ ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله ، فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء ، وأنفذ إلى إفريقية جيشاً قوياً لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية ـ أو الدعوة الاسماعيلية بعبارة أخرى ـ أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية ، وكان رئيسهم « محمد بن تومرت » من قبيلة « مصمودة » البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدي وينتمي إلى آل البيت ويقول ابن خلكان ـ وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين ـ إن ابن تومرت هو : « محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه »[1] .

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أو الاسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية ، ولما اشتهر الامام الغزالي في المشرق بانكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحكي ـ كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب ـ : « أنه ذكر للغزالي ما فعل علي بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضراً مجلسنا » .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي ، فأقام دولة الموحدين وندب لها

---

(١) « وفيات الأعيان » . الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٢٤ ـ ٥٥٨ هـ و١١٢٩ ـ ١١٦٢ ميلادية) ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ ـ ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الاجمال .

ويظهر التحدي والمناجزة بين الموحدين والاسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون ، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر[١] والتنجيم وهي العلوم التي اشتهر بها الاسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى ، بمكان يسمى السوس ، وهو من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يدعو إلى الله ويكون مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه ت ي م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستيلاءه وتمكنه على يد رجل من أصحابه ، هجاء اسمه ع ب د م و م ن ، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أزف ، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتفقد حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبينما هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التي معه ، فقال له وقد تجاوزه : ما اسمك يا شاب ؟ فقال : عبد المؤمن ! فرجع إليه وقال له : الله أكبر ! أنت بغيتي ، ونظر في حليته فوافقت ما عنده »[٢]

هذه القصة نترك ما فيها كله ، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم ، واستبطانهم لأسرار دعوتهم ، لينهضوا لها بما يجري في مجراها عن اعتقاد منهم ، أو عن سياسة وتدبير .

---

(١) علم الجفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم . وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة أبيات :

لقد عجبوا لأهل البيت لما ... أتاهم علمهم في مسك جفر
ومرآة المنجم وهي صغرى ... أرته كل عامرة وقفر

(٢) « وفيات الأعيان » الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل .

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر ، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة .

وبين الغزالي وابن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة ، ولكنهما يلتقيان في كراهة الباطنية ، فالغزالي يرد عليها ويفند أقوالها في الامامة ، وابن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص ، والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الاسماعيلية ، يجيزونه بل يوجبونه ويرجعون به إلى علم الامام بأسرار الغيب وبواطن الايات ، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين ، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء ، ولكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين الاسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب العرب[1] فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء .

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الافلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها الى خفايا تلك الاسرار ، ويلفت النظر الى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور الى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون عن السماء ؟

***

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف امام الفاطميين موقف المناظرة في السياسة والثقافة . أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى الأمر باذن الفاطميين من القاهرة ، ودولة الملثمين او المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الاقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة او من الدين ، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية ، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الاندلسية واستقدمها ملوك الطوائف الى الاندلس لنجدتهم في حربهم مع الفونس السادس ملك اراجون ، وانصرفت جهودهم الى هذه الناحية ، وظلوا كذلك على عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الامير أكثر من سنتين ، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع ، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية ، ولهذا احرقوا كتب الغزالي وهي من افضل ما كتبه المتكلمون !

---

(١) « جمهرة انساب العرب » نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق ا . ل . بروفنسال .

فالموحدون هم اول من ناظر الفاطميين (أو الاسماعيليين) في افريقية الشمالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها او بما ينقضها ويبطلها .

***

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم - عامل الدعوة الاسماعيلية - إلا تعذر التفسير او وقع فيه الخطأ الكثير ، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الاغريقية التي انتقلت من الشرق الى اوربة أهو اسرائيلي ام عربي ؟ وموضع اللبس هنا ان الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول (١٠٢١ - ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته . ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية ، وفلسفته الافلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من اخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب افلوطين ومذهب ارسطو في الربوبية لأن طائفة من تواسيع افلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ الى ارسطو باسم أثولوجية ارسطوطاليس ، وقد التبست آراء ابن جبيرول بالاراء الاسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الاوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تتضح الحقيقة الا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الاسرائيلي سلمون مونك Salomon munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧)[1] عن بعض المخطوطات ، فتبين له ان الفيلسوف الذي يسميه الاوروبيون افيسبرون Avicébron هو نفسه ابن جبيرول ، وانه اسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبيرول مسبوقاً في الثقافة الاسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢ - ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الاسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الاسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الاسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه « الايمان والعقل » في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

(١) سلمون مونك فرنسي من اصل الماني .

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة او ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذي يسميه الاوربيون Avinpace وهو استاذ ابي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل الى مصر بعد موت استاذه في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته الى مدرسة قوص بالصعيد الاعلى حيث مات ودفن ، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعاً بين الادب والفلسفة والطب ، وقيل ان حسد الاطباء له ـ ممن كانوا يزاحمونه في بلاط ابن تاشفين بمراكش ـ أغراهم به فدسوا له عند الامير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يجاوز الاربعين ، ويعتبر ابن باجة بحق اول رائد لثقافة الاغريق في الاندلس ، فقد علق على كتب ارسطو وجالينوس ، وترجمت تعليقاته الى العبرية ، وترجم اليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه شرح سبيل الوصول الى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين اساليب الحكمة واساليب التصوف ، ويقسم اساليب « التوحد » الذي يعني العزلة و « التوحد » الذي يعني وحدة الاشباه المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة .

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد ، وقد اجتمعا زمناً في بلاط الموحدين ، وكان ابن الطفيل اكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته ، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الاطباء والمهندسين والرماة والشعراء ، ويقول كما جاء في كتاب « المعجب في اخبار المغرب » : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم . . . !

٣ ـ الحركة الاجتماعية

وابن طفيل هو صاحب قصة « حي بن يقظان » التي ترجمت الى الانجليزية في القرن السابع عشر ونسب اليها نشاط القصة في العصر الحديث ، وفحوى قصة حي بن يقظان ان الانسان قد يصل الى معرفة الله ولو نشأ منفردا على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها احد من بني نوعه ، ويتمم رأيه في هذه القصة مذهبه في التصوف وامكان الاتصال بالله وادراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة[1] .

---

(١) قصة « حي بن يقظان » عالجها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل ، والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عقد ببغداد في مارس سنة ١٩٥١ .

ويبدو من اخبار ابن الطفيل وآثاره ـ على قلة هذه وتلك ـ انه كان الى مزاج الفنان الظريف اقرب منه الى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وانه كان خبيرا بفنون المنادمة والمسامرة ، أثيرا عند امير المؤمنين المنصور ، لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده اياماً منقطعا عن اهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر واطبائه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن ماجة يحسن فن النغم والايقاع ، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل ان صاحب سرقسطة اقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها الا على الذهب ، وهي التي ختمها بقوله :

عقد الله راية النصر ... لأمير العلا أبي بكر

ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الامراء انه اشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب[١] ! .

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع اهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الابيات في المرآة :

إنـي نظـرت الى المرآة أسألها ... فأنـكرت مقلتـاي كل ما رأتا
رأيت فيهـا شييخـاً لسـت اعرفه ... وكنت اعهد فيها قبـل ذاك فتى[٢]
فقلت اين الـذي بالأمس كان هنا ... متـى ترحـل عن هذا المكان متى
فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة ... إن الـذي أنكرتـه مقلتـاك أتى
كانت سليمى تنـادي يا أخـي وقد ... صارت سليمى تنـادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية ، وهو بمراكش :

ولي واحـد مثـل فرخ القطا ... صغير تخلف قلبـي لـديـه[٣]
وأفـردت عنـه فيا وحشتا ... لذاك الشـخيص وذاك الوجيه[١]
تشـوقنـي وتشـوقتـه ... فيبـكي علي وابـكي عليـه
وقـد تعـب الشـوق ما بيننا ... فمنـه الـي ، ومنـي اليـه

(١) « مقدمة ابن خلدون » . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠
(٢) شييخ : مصغر شيخ .
(٣) القطا جمع قطاة : طائر في حجم الحمام .
(٤) شخيص ووجيه : مصغر شخص ووجه .

روى ابو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسني ان يعقوب المنصور سلطان المغرب والاندلس سمع هذه الابيات فرق للحكيم الظريف وارسل المهندسين الى اشبيلية وأمرهم ان يرسموا بيت ابن زهر ويبنوا له بيتاً مثله في مراكش ، ففعلوا كما امرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل آلاته ؛ ثم امر بنقل اولاد ابن زهر وحشمه الى تلك الدار ، ثم اخذه معه اليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها ، وخيل اليه انه في منام .

وهذه فنون من المنادمة والتحبب الى الامراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئا منها ، ولعله كان اعلم اهل زمانه بالفلسفة والفقه واجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياضتها وانف ان يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباه ، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على اشبيلية انه قال لابن زهر : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته الى اشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع ، غير ما نقل عنه كثيرا من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه الى هذه الخصلة فيه والى مخالفته بها لنظرائه واقرانه ، فلا شك ان جهله بفنون الندمان وجلساء الاسمار كان له شأن اي شأن في تعجيل نكبته التي لا ترجع كلها الى احوال عصره ، ولا تخلو من رجعة في بعض اسبابها على الاقل الى احواله .

الفصل الثاني
ابن رشد في عصره

٥٢٠ ـ ٥٩٥ هجرية ـ ١١٢٦ ـ ١١٩٨ ميلادية

١ ـ حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد في اسرة من الفقهاء ، والقضاة . كان ابوه قاضياً وكان جده قاضي القضاة بالاندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس ، تدل على ملكة النظر التي ورثها عنه حفيده ، وقد كانت تعهد اليه مع القضاء مهام سياسية بين الاندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الامثل ، وتوفي سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم في مراجع متفرقة من كتب الادب والتاريخ ، وترجم له ابن ابي أصيبعة في كتابه « طبقات الاطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبي والانصاري وابن الابار في كتب مخطوطة ، نشرت منها مقتبسات كافية بنصها العربي في ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroès et L'Averroisme طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعنا عليها في تلك الطبعة ، وعليها جميعا نعتمد في تلخيص ترجمة الفيلسوف .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضة والطب ، وتولى القضاء باشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المنصور ابو يعقوب وهو متوجه الى غزو الفونس ملك اراجون سنة احدى وتسعين وخمسمائة ، فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسسي الدولة ـ دولة الموحدين ـ وهم عشرة من اجلاء العلماء ، فأجلسه في مكان فوق مكان الشيخ ابي محمد عبد الواحد بن الشيخ ابي حفص الهنتاني وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر ان شهرة القاضي بالفلسفة قد جعلته موضع النظر مع الحذر ، فلما استدعاه المنصور ظن اهله وصحبه انه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة

اقبل عليه صحبه يهنئونه فقال لهم قولة حكيم : « والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فان امير المؤمنين قربني دفعة الى اكثر مما كنت اؤمل فيه او يصل رجائي اليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن سليقة المعلم فيه ، فانه لو كان من اهل المنفعة بالمناصب لسره ان يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة ، ولكنه علم الحقيقة فآثر الارشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوي السلطان .

قال ابن الابار[1] : « تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ، ولا جمع مال ، انما قصرها على مصالح اهل بلده خاصة ، ومنافع اهل الاندلس عامة » .

وقد صدقت فراسة ابن رشد ، فان الخليفة لم يلبث ان نكبه واقصاه ـ كما سيأتي بيانه في الفصل التالي ـ وامره بملازمة « اليشانة » وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود . قيل انه نفي اليها لانه كان مجهول النسب بأرض الاندلس ، وكان المظنون به انه من سلالة بني اسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الاطلاق . وقد شهد ابن جبير لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه في نكبته فقال :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد	لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء	ما هكذا كان فيه جدك[2]

والمتواتر من جملة اخباره انه كان شديد الاكباب على البحث والمذاكرة ، لم يصرف ليلة من عمره بلا درس او تصنيف الا ليلة عرسه وليلة وفاة ابيه ، وربما شغله ذلك عن العناية ببزته[3] او إدخار المال لايام عوزه[4] ، فكان يبذل العطاء لقصاده ويلام احيانا على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول : إن اعطاء العدو هو الفضيلة . اما اعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد اعطى مرة رجلا اهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لانه لا يأمن بوادر غضبه .

---

(١) انظر ترجمته في « ازهار الرياض في اخبار غياض » .
(٢) جدك الأولى بمعنى ، الحظ والثانية : أبو الأب أو أبو الأم .
(٣) البزة : الثياب .
(٤) العوز : الحاجة والضيق .

على انه كان يسامح في امر نفسه ولا يسامح في امر غيره ، ومن ذاك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا ابا جعفر الحميري العالم المؤدب ، فقد اوجع الشاعر ضربا وأنذره الا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين اليه من قبيل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره اقرب واحجى[1] .

وأثر عنه في قضائه انه كان يتحرج من الحكم بالموت ، فاذا وجب الحكم احاله الى نوابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الاندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من اخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة ابناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف عن حضور هذه المجالس ، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانه من القضاء انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل ايام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكى عنه ابو القاسم بن الطيلسان انه كان يحفظ شعري حبيب[2] والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه ويورد ذلك احسن ايراد .

قال ابن الابار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعا واخفضهم جناحاً » .

وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين في تواضعه وفي كرمه . دخل اليه ابو محمد الطائي القرطبي فتلقاه قائما كعادته في لقاء زائريه فقال الشاعر :

قد قام لي السيد الهمام ... قاضي قضاة الورى الامام
فقلت قم بي ولا تقم لي ... فقلما يؤكل القيام

وظاهر ان هذه الخلائق الطيبة قد تغني المعلم او الفيلسوف او القاضي في صناعته ، ولكنها لا تغني جليس الملوك في صناعة المنادمة والملازمة ، بل لعلها تحرجه عندهم وتعرضه لاعراضهم ومقتهم . لأن هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة ، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس في المجاملة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : يا اخي ! وكانت امانة التعبير العلمي احق عنده بالرعاية من زخرفة القول في القاب الملوك والامراء حيث لا محل لها

(١) احجى : أعقل .
(٢) المقصود : أبو تمام حبيب بن أوس .

بين تقريرات العلماء والفلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لارسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة انه رآها « عند ملك البربر . . » . . . ومثل هذا اللقب هو الصدق الذي يجمل بالعالم في درسه وبحثه ، ولكنه لم يكن جميلا عند الرجل الذي يسمي نفسه ويسميه من حوله بأمير المؤمنين وامير الدين ، ولما بلغ الامر مسمع هذا الامير لم يغن عن ابن رشد انه تمحل[1] المعاذير وقال انه قد املاها « ملك البرين » فصحفها النساخون حين نقلوها الى ملك البربر . . . إذ كان سم الوقيعة قد سري مسراه ووافق ما كان في نفس الامير من الغيظ لمناداته باسم الاخاء ، فلم يدفع عنه عذر النديم ما جلبه عليه صدق العلماء .

او لعله قد وافق في نفس الامير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت اليه او يحسبه مما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق اخا الخليفة (ابا يحيى) والى قرطبة كما كان يصادق الخليفة . . . فلم يعدم واشياً يقول وسامعاً يسمع أن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه ، توشك أن تنكشف عن تمرد وعن ولاء للمتمردين .

ولما اراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر في اسباب نكبته سببا من هذه الاسباب بطبيعة الحال ، بل احال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتي بيانه ، واعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الامير في باطن الامر ، لانه تعلل عليه بادمان النظر في كتب القدماء ، وقد كان ابو الامير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها .

٢ ـ نكبته واسبابها

يحتاج المؤرخ في كل مصادرة فكرية او دينية الى البحث عن سببين : أحدهما معلن والآخر مضمر ، فقليلا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة الصحيح ، وكثيرا ما كان للنكبة ـ غير سببها الظاهر ـ سبب اخر يدور على بواعث شخصية او سياسية تهم ذوي السلطان ، ويسري هذا على الشعراء كما يسري على الفلاسفة ، ويسري على الجماعات كما يسري على الاحاد .

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع ابن اياس ، وكلاهما كان يتزندق ويهرف[2] في امور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ، ومطيع لم يقترف هذه الحماقة ، فنجا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد اول شارح لكتب الاقدمين ، فقد سبقه ابن باجة الى شرح

---

(١) تمحل الشيء : احتال في طلبه .
(٢) يهرف : يتكلم عن غير خبرة .

بعضها وان لم يتوسع في هذا العمل مثل توسعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان ، وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة ، ولم يغن عن الفيلسوف المنكوب انه شرح الكتب كما تقدم بأمر من ابي الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيرا عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين ، وقيل انهم كانوا مضطهدين تعصباً من رؤساء الدولة لمخالفتهم اياهم في الدين ، وحقيقة الامر ان الخليفة كان يتهم الذين تحولوا منهم الى الاسلام كما كان يتهم الباقين على دينهم ، وكان يقول : لو صح عندي اسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في انكحتهم وسائر امورهم ، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت اموالهم فيئا للمسلمين ، ولكني متردد في امرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الافرنج . وجاء في كتب « بغية الملتمس » انه كان في صحبة جيش الاذفنش تجار من اليهود وصلوا لاشتراء اسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها في الدين ، ولكنها اضطهدت لما خامر اصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش في ابان القتال ، واما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى الى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شذوذاً من هذه القاعدة في بعض اسبابها على الاقل ان لم نقل في جميعها ، وقد مر بنا ان المنصور أنكر منه مخاطبته اياه بغير كلفة ، وانه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وانه كان وثيق الصلة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته اياه ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور ، ولكن المعروف عن امراء الموحدين انهم كانوا يتحرجون من ايقاع العساب بالناس لأمثال هذه الاسباب ، فمن الراجح انه تعلل لعقاب ابن رشد بعلة ترضي ضميره وترضي جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة في امثال هذه الاحوال .

فمن هذه الذرائع « أن قوما ممن يناوئه من اهل قرطبة ويدعي معه الكفارة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف ووجدوا الى ذلك طريقا بأن اخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر ان الزهرة أحد الألهة . . . فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد ان جمع له الرؤساء والاعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر ابو الوليد رحمه الله ـ قال له بعد ان نبذ اليه الاوراق : أخطك هذا ؟

فأنكر . . . فقال امير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بلعنه[1] . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة اساطير اليونان انهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب ، وانهم اخذوا هذا من البابليين ، وان كلمة فينوس - اي الزهرة - مأخوذة من كلمة بنوت اي بنت وكانت فاؤها تكتب باء في بعض الكتب اليونانية القديمة ، وان هذا كله لا يتعدى المجاز ، كما يقول القائل منهم رب البحر وربة الغاب وربة الغناء واشباه هذه الاسطورات . ولا يبعد ان الاسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال . . . اما ان يكون ابن رشد معتقدا ربوبية الزهرة ربة الحب او ربة غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل في اسباب النكبة ان حساد ابن رشد دسوا عليه اناسا من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوها الى الخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقيدته ، فنكبه وألزمه ان ينزوي في قرية اليشانة (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

فاذا صح حدوث هذا في ابان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج وتوجسه من اهبة الخارجين عليه في الخفاء فالارجح انه هو ذريعة النكبة ، لان الغضب الديني يحتدم في ابان العداوات الدينية ، فلا يتحرج الخليفة من ارضاء الناس وارضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوي المناصب لا يبعد ان يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك في ممالأتهم لمنافسيه ومناظريه ، ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان في وسعه ان يسكت عن قضية الثائرين باسم الغيرة على الدين ، فلحقت به النكبة من هذا الطريق .

وجاء في ترجمة الانصاري له : « حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني رحمه الله ، قراءة عليه ومناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل - يعني شيخه ابا محمد عبد الكبير - بابن رشد المتفلسف ايام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه ، وحدثني رحمه الله - وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في محادة الشريعة - فقال : ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت اراه يخرج الى الصلاة واثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة الا واحدة ،

---

(١) « المعجب في اخبار المغرب » .

وهي عظمى الفلتات ، وذاك حين شاع في المشرق والاندلس على السنة المنجمة ان ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيا لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد ـ وهو القاضي بقرطبة يومئذ ـ وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب . قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير ـ وكنت حاضرا ـ فقلت في اثناء المفاوضة : إن صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم اهلاكها ، قال : فانبرى الي ابن رشد ولم يتمالك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . »

وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحاكمة ، وقد كان الاستناد اليها اولى من تصيد التهم واختلاس الاوراق والبحث فيها عن المعاني المتشابهة ، لان الكلمة قد بدرت من ابن رشد ـ اذا صحت قصة عبد الكبير ـ على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقا ان تبدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعائر الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه ـ كما قال ـ يخرج الى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذي اذاع حرمان ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « انهم يوافقون الامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم » . . . وقد ثابر على حضور الصلاة في المسجد بعد النكبة واخبر عنه ابو الحسن بن قطرال فقال : « إن اعظم ما طرأ عليه في النكبة انه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة ـ وقد كانت صلاة العصر ـ فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما » . . . وكان يقول في درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايماناً بالله » .

فصدور الكلمة التي نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ، ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء

والمداراة ، فان متعمد الرياء احرص على بدواته[1] وسهواته من المخلص الذي يأمن الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس .

إلا ان التمحل باسم الدين لم يكن بالنادر في ذلك الزمن ، وقد عرفنا شواهده المكتوبة في كلام رجل من اهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب قلائد العقيان ، فانه رضي عن ابن باجة فقال عنه إنه : « نور فهم ساطع ، وبرهان علم لكل حجة قاطع ، تتوجت بعصره الاعصار ، وتأرجت من طيب ذكره الامصار » .

ثم سخط عليه فقال : « هو رمد عين الدين ، وكمد نفوس المهتدين . . . نظر في تلك التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم ورفض كتاب الله الحكيم العليم » .

فاذا جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسايرة الناس كابن باجة ، فليس بالبعيد ان يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو في تزمته وصدقه للعلم ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين .

ولا نعني ان كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه او ما يفهمه المخالف فينكره ، ولكننا نعني ان سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وان للنكبة باطنا غير ظاهرها ، ليس من العسير ان نستشفه من مجمل احواله واحوال زمانه واميره .

فمن مجمل احواله انه كان رجلا يحسن المساجلة ولا يحسن المنادمة ولا يبالي تزييف لغة « البلاط » في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو كانوا من الملوك والامراء . ومما يصح ان يشار اليه من لواحق هذا انه غفل عن مكانة الغزالي عند ملوك الموحدين ، وهو استاذهم الاكبر ، فرد عليه دفاعا عن الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع ان ينسب اليه المغالطة .

ومن مجمل احوال الزمن انه كان زمن العداوات الدينية ، وكانت اخطار الحروب فيه بين المسلمين والافرنج على اشدها ، فكان من اصعب الامور على الحكام ان يتعرضوا لغضب العامة اذا وقع في وهم هؤلاء ان قاضيا من اعظم القضاة يشتغل بالعلوم التي يرتابون بها ويحسبونها من الكفر والضلالة ، وقد اشتهر عن ابن رشد انه كان مصادقاً لاخي الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة ان المنافسة فيها على الملك كانت حربا ضروسا لا تنقطع في وقت من الاوقات ، فلا يبعد ان ينكب الخليفة ابن

---

(١) البدوات : جمع بدوة ظواهر الاشياء .

رشـد اتهامـا له بمشايعـة اخيه واتهامـا لاخيه بمصاحبـة الفلاسفـة واضمار الكفـر والضلالة .

اما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فانه قد عفا عنـه عقب عودته من الاندلس الى مراكش ، وبعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة في ظنونه بأخيه وجلساء اخيه ، وقد قيل انه اقبل على الفلسفة التي تجنبهـا حينـاً فاكثـر من الاطلاع على كتبها ، فاذا وافق ذلك شفاعة الشافعين في الحكيم المغضوب عليه فقد وضح سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث
جوانب ابن رشد

١ ـ آثار ابن رشد

لا ندري ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالايجاز الذي لا يقترن بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبي أصيبعة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب السماع الطبيعي وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها في الطب تلخيص كتاب الأسطقسات (أي العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء ، وكلها لجالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ، ولكنه اعتمد على المترجمات التي نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبي جعفر هرون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام .

ومن تآليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية ، وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية « لتكون جملة كتابيهما كتاباً كاملا في صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه ، فوعد باستيفاء الجزئيات في « وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وجب أن ينظر بعد

ذلك في الكنايش ـ أي الكناشات والتعليقات ـ وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا مروان بن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه » .

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا في الطب ، وتعليقات من قبيل المذكرات توجد منها أوراق متناثرة في بعض المكتبات الأوروبية .

وله من التواليف ـ عدا الشروح ـ رد على تهافت الفلاسفة للغزالي سماه « تهافت التهافت » ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وكتاب في « الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ومقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته وجود العالم متقارب في المعنى ، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالعقل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه ، هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الاسكوريال بأسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعاً داخلة في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه في الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ، ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل في الشعر للاجادة والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتي سنة :

أمولاي قد أنجحت رأياً وراية ولم تبق في سبق المكارم غاية
فتهدي سجاياك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منك بداية
سيبقى على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت أصول

الكثير منها وبقيت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرة وباريس بنصه العربي مكتوباً بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارىء العربي بمصر وما جاورها فهي في الفقه كتاب « بداية المجتهد » وهو مطبوع ، وفي الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « تهافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة ، وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه « الكليات » في الطب منقولاً بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف بعض العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها .

وهذه المجموعة الميسرة للقارىء العربي بمصر تجزئه في الالمام بجوهر « الرشدية » في جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالا له في الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائقه في التأليف والشرح والتلخيص .

***

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته ، فقد أحرق منها في حياته شيء ، وحرم بعد مماته شيء ، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذي مات به « ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، بموافقة عاشر دجنبر » فدفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار[1] : « وامتحن بأخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانه ، ثم عاد فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حضرة مراكش فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله . وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة

---

(١) من ملحق كتاب رينان في طبعته الفرنسية سنة ١٨٦٦ .

ست وتسعين ومولده سنة عشرين وخمسمائة ، قبل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر » .

والأصح على أرجح الروايات ، ومع مضاهاة التقويم الهجري على التقويم الميلادي ، أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفاً ، وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء .

٢ ـ فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة :

فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .

وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها أنهم اعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه ، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فآراء الفيلسوف العربي لا تطابق آراء الفيلسوف الاغريقي في كل شيء .

وثانيها أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية ، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

وثالثها أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوربيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص ، وتحرم الاشتغال بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها ، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه ، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها ، فالمعول فيها على كتبه « كمنهاج الأدلة » و « فصل المقال » ، وعلى آرائه التي يبديها في سياق مناقشاته كتلك الآراء التي قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب « تهافت التهافت » ثم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسير لما بعد الطبيعة ، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها .

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى وفلسفته كما اعتقدها ـ مواضع اختلاف يمس الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان .

***

لخص الأستاذ موريس دي ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى[1] فقال : « كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب . . . . وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الاسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء أمبدوقليس المزعومة ، ونجد في القرن الحادي عشر اسمي ابن حزم القرطبي وابن باجة السرقسطي . . . . وكان الأخير مؤلف كتب في المنطق ورسالة في النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذيوع الصيت . . . . ولم يكن لاعجابه بأرسطو حد . . . . ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هي نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات ، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشيفعها بالتفسير المستفيض ، والشروح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيماً في معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها ، وإنما يتبع ابن رشد فيلسوف استاجيرة بغاية الدقة في المنطق وحده » .

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

---

(١) كتاب History of Medieval Philosophy لمؤلفه Maurice de Wulf الأستاذ بجامعة لوفان عضو المجمع العلمي البلجيكي .

« إن وجود الكائن الأعلى ـ الله ـ هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ، وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفعلية ، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل ، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق ، فليست العقول صادرة على التتابع واحد بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا ، بل هي من خلق الله أصلا ، وإنما يأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء ، وهي في الخارج متصلة بالأفلاك ، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة [1] من أحد العقول ، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحركه العقل الانساني ، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا وله عمل على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذهب ابن سينا .

والمادة قديمة مع الله ، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق . . . وهي عاجزة عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة ، بل هي قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة ، ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة ، وينشأ العالم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الانساني ـ وهو آخر سلسلة الأفلاك ـ هو صورة غير مادية ، أبدية ، منفصل من الآحاد ، متحد في جملته ، وهذا العقل هو العقل الفعال والعقل الهيولاني أو العقل الممكن معاً . والعقل الانساني في أفراد النوع البشري جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير بتغير الذات Objective ، وهو النور الذي يضيء النفوس البشرية ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية .

والمعرفة العقلية [2] في الانسان الفرد تجري على النحو الآتي : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الانسان مايسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل العام المتحد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام وهي

---

(١) الصورة في مذهب أرسطو هي ماهية الشيء . فماهية الفلك هي الماهية التي تجعله فلكا وبغيرها لا يكون كذلك .

مسألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام اسكندر الأفروديسي تلميذ أفلوطين وليست من كلام أرسطو ، وخلاصتها أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهيولاني الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهيولاني تشبيها له بالهيولى التي تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الهيولاني قبل الأفروديسي .

الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة اللدنية ووحي النبوة .

ويستتبع هذا القول أن الحيا بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شيء في الانسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل ، بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده .

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الاسلامية ، والواقع أنه نبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة . . على أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين ، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدها إلى الحقائق العليا ، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها . وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالي والقول بقدمه على مذهب المشائين ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه » .

***

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعله أهملها لأنها لم تكن أصيلة في فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوربيين في القرون الوسط أهملوها لأن إيمان العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لا هوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن منهاج الأدلة ، فمن ثم لم يتوسع في هذا الموضوع .

وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف في بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الامام الغزالي في آخر كتابه « تهافت الفلاسفة » أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء ، وهي ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم

العالم وأن الجواهر كلها قديمة ، وقولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقبل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الالهيين فيها ، ونعني بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الاله تمييزاً لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين .

فالفلاسفة الالهيون الذين قالوا بقدم العالم ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخي لما تريده ، وإن العالم لم يسبقه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهي قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات ، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الانسان ، فإن علم الانسان تابع للأشياء التي يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم يحكم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات .

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محيط بالجزئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذي يتاح للانسان ويكون في كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلاسفة الالهيين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى ، ومن آمن بالله وآمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحدين .

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضوع بحث عند الفلاسفة الاغريق ، ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى . ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هي غير ذاته ، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله .

وقد كانت لابن رشد آراء في كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة

لما فهمه الأوربيون في القرون الوسطى ، وليست مغايرة لها كل المغايرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلمه للمسلمين ، وسنرى مبلغ ما أصابه من التوفيق في هذا المجال . وهذه هي خلاصة آرائه في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا ، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية .

قدم العالم

يقول ابن رشد عن قدم العالم في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » : « وأما مسألة قدمه أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الأصناف اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة (هكذا) .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكن موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في

المستقبل ، فهذا الموجود الاخر الأمر فيه بين ، إنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً .

وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر . فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد . . . .

. . . . و إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضي أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع منعقد عليه . . .[1] » .

وقد تناول الغزالي هذه المسألة في تهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل وجودالعالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان » .

فأجابه ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخراً زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان ، وإنما الذي يتبين ها هنا أن المعاندة غير صحيحة » .

---

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

ونرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة غير برهانية ، ولكن فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه رداً عليه ، كما فعل القديس توما الاكويني[2] في الفصل الذي عقده على مبادىء الخليقة من كتابه « مجمل اللاهوت The Summa Theologica فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب الجدل فقال : « والوجه الثالث ـ أي من وجوه الرد على قدم العالم ـ أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد ردد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال : « إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور »[2]

وتناول في كتابه « منهاج الأدلة » هذا المبحث من رسالة أبي المعالي الموسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالي : « . . . إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذي هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفي النار إلى أسفل .... وإن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثاً ـ تنزه الخالق عن العبث ـ ثم قال إن « ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة والظاهرات المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاق العظيم[3] » .

---

(١) اكبر فلاسفة أوربة في القرون الوسطى ولد على مقربة من نابلي سنة ١٢٢٥ ومات في سنة ١٢٧٤ وكان في المسيحية كالغزالي في الإسلام .

(٢) « منهاج الأدلة »

(٣) « منهاج الأدلة » .

وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وجدا معاً ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهما مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الامام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينهما غاية في الدقة ، فإن ها هنا ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول « ليس من قولهم » أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب « تهافت التهافت » وعرض لهذه المسألة في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : « إن أبا حامد ـ أي الغزالي ـ قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه . وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعني في

تكفيرهم أو لا تكفيرهم . . . »[1]

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الالهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة ، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيهاً لعلم الله ، بل إنه قال في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله .

خلود النفس

ولتمحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل ، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الاكويني نصر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه أي جعله مسلماً حنيفاً واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الاسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معاً في معظم معانيها ، فالنفس تقرن بالشر والذنب في كلامنا وقلما تقرن الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني ، لأن الروحانيات أشرف وأصفى من ذاك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس ، ووضح في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للانسان وهي سعادة التأمل ، ثم قال : « مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الانسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنساناً بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الالهية ، والفرق بين هذه النفحة الالهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عمل ذلك الجانب الالهي وعمل الفضائل الأخرى . وإذا كان العقل إلهياً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الانسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دمنا بشراً أن نشتغل بهموم البشر وما دمنا فانين أن نعمل عمل الفانين ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفز كل عرق من عروقنا حتى نسمو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، ـ وإن قل وصغر ـ لأقدر وأكمل من كل شيء عداه »[2] .

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من

---

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

(٢) « كتاب الأخلاق » لأرسطو .

فيثاغوراس الذي يقول إن نفس الانسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها ، فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة ، ولولا نفس الانسان لكان الانسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالانسان .

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل « الماهية » التي تميز الشيء من غيره .

وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء » .

ثم قال : « وليس لدينا بعد بينة في أمر العقل والملكة المدركة ، ويبدو أن العقل نفس ـ أو روح ـ مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فان ، وهي وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون » .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته .

نقل في كتابه « تهافت التهافت » كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها . . . وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد » .

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهور الناس : « . . . تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) ، وقال ابن عباس : (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) . » .

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية . ثم قال : « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والاغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة . فالكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم إلا قليلا) ، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) . » .

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه « فصل المقال » وعاب قوماً متفلسفين في زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويلا ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة » .

وقال ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالي حيث ينفي أن الواحد لا تأتي منه الكثرة : « إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية » .

وقال في « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرىء عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء » .

أما كثرة العقول المفارقة ـ أي المجردة في اصطلاح عصرنا ـ فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له ، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع ، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحي . . . » .

أما الوحي فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهوواهب العقل الانساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً » .

وقال كذلك ناقلا عن الفلاسفة : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً تشترك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو . . . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ، وهذا الدليل في العقل قوي ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص ، فإن المشاهير من الأشخاص ، يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضع » .

قال هذا ناقلا عن الفلاسفة ، وقال إنه موضع نظر . لأنه ووجه بالحجة القوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل الهيولاني ـ وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلوطين أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى وينسبونه إلى الهيولى والمادة الأولى من أجل ذلك ـ فقال : « إن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلا ، ولذلك يحمد أرسطو انكساغوراس في

وضعه المحرك الأول عقلا أي صورة بريئة من الهيولى ، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهيولى ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة » .

ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال : « هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . . . وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الأخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال ، فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . . . . « وكل » مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر » .

***

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفي أو مناقضة ـ أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء ، وأن لهاسعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الانسان في هذه الدنيا ، وليست هي محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله ، فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء .

وابن رشد يرى أن العقل المفارق ـ أي المجرد ـ لا يفعل في المادة ولا ينفعل بها ، ولكن هناك عقلا متوسطاً بين نفس الانسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الانسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهيولاني لأنه قابل للصور مثل الهيولى .

***

تلك هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطى ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبقائها .

وثمة مسألتان أخريان ثار حولهما شيء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الالهية ومسألة الحقيقتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الالهية لم تكن مشكلة عسيرة في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الأقانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف ، أو الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذي لا يفيد شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكليات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الانسان .

فإن الانسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في حق الله .

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : « أما قوله : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) ، فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والبارىء سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى ، فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان . . »[1] .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله ، وإنها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشترك في المدلولات .

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد

---

(١) « منهاج الأدلة » .

يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الادراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . »[1] .

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في كنه الوجود .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب الكمال ، وعنده أن البرهان وحي إلهي ولكنه ليس كوحي النبوة ، إذ كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .

* * *

ولم يمض بحث ابن رشد في الحقيقتين صفواً عفواً بغير ضجة في القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم ، فجاء زمن كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والهرطقة التي تجر على صاحبها لعنة الحرمان .

* * *

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفسيات ، وقد كانت له ـ كما تقدم ـ مشاركات في الرياضة والطبيعيات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات ، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله : « . . . لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك صناعة علم

---

(١) « تهافت التهافت » .

الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحي ، أو شيء يشبه الوحي ، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله . . . » .

وله في المسائل الطبيعية تقريرات نعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات . . »[٢] .

❊ ❊ ❊

ونحسب أن إنصاف الحكمة الانسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الاراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الأنسان في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها انصاف لمداركنا قبل ان تكون إنصافاً لمدارك الاقدمين .

فالذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم ، فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعل سيأتي يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة ، تفسيراً للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء .

والذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علماء الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشد إمعانا من العقول المفارقة التي تصورها الأقدمون .

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من تفكيرهم قواعد للادراك الصحيح في عالم الجواهر والماهيات ، أو في عالم الحقائق الأبدية التي

---

(١) مقدمة الفصل نفسه
(٢) نفس المصدر .

لا ينقضي البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان .

٣ ـ أثر الفلسفة الرشدية

اشتهر أرسطو بين الأوربيين في القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فإذا ذكر الفيلسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود .

واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب في كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود .

وقد عرف ابن رشد متعلمي القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق ، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذيوع اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الاكويني من صديقه « وليام مويربك » Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها[1] ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها ، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وحسب الرجل شهادة لروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تغن عنه ، فبعد أن حرم اسقف باريس دراسته في جامعتها وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة في البيع[2] والأديرة والجامعات .

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبنة الدومينيين ورهبنة

---

(١) كتاب كاريه Carre عن [illegible] والإسلام .
(٢) البيع جمع بيعة : المعبد للنصارى واليهود .

الفرنسيسيين ، وهما توما الاكويني الذي سبقت الاشارة إليه وروجرز باكون[١] رائد المدرسة التجريبية التي تممها سميه فرنسيس باكون[٢] .

وقد كان من الرهبان من يتحدى اوامر رؤسائه ويمضي في دراسة ابن رشد بعد تحريمها كما فعل سيجر دي برابان (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢)Siger de Brabant وكان أستاذاً بجامعة باريس ، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطرا بعد صدور الأمر من رومة (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم .

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين في ذلك الزمن ، لم يكن يبالي ما يقال عنه في المجامع الدينية ، وهو فردريك الثاني ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤ ـ ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الايقوسي ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق في القرن الثالث عشر وما بعده اوروبي يشتغل بالثقافة او يسمع بأحاديثها الا عرف شيئا عن ابن رشد واعجب به او رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم .

فذكره دانتي الشاعر في الكوميدية الالهية وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) .

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني[٣] واستهدف للسخط من جراء الثناء عليه .

وما من مدرسة فلسفية نشأت في اوروبة بعد القرن الثالث عشر الا امكن ان تنتسب من قريب او بعيد الى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة او بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضا واستنكارا او تأييدا واعجابا من كلا الطرفين .

فمدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسميين Nominalists انما هما طرفان في

---

(١) روجرز باكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) كاهن إنجليزي ولد في إلشستر هو أحد كبار علماء القرون الوسطى ؛ كما أنه أحد ثلاثة ينسب اليهم خطأ أنهم مخترعو البارود والاثنان الاخران هما : البير الأكبر وبرتولد شوارتز . والحقيقة أن أسماءهم اقترنت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوروبة ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نصيب كل منهم في ذلك .

(٢) فرنسيس باكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن ويعد بكتابه Novum organum أحد مؤسسي المدرسة التجريبية ؛ فقد جعل البحث العلمي مستقلا عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية .

(٣) Splendour Of Moorish Spain. by Joseph Maccabe

موضوع واحد فتح ابن رشد ابوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة اجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقي في الاشخاص او في العقول المفارقة .

فالحقيقيون يرون ان النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الاشخاص لتمثيله في العالم المحسوس ، والاسميون يرون ان وجود النوع انما هو اسم اوكلمة ما لم يقترن بوجود الاشخاص .

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون ـ تلميذ الثقافة العربية ـ يعالجان هذه المسألة من طرفيها ، وهما سكوتس Scots (١٢٦٦ ـ١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع ، واكهام Ockham (. . . المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول لحقيقة الشخص او الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الاثر الذي اعقبته هذه المناقشة ان لوثر كان يفخر فيقول : استاذي العزيز اكهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله ، او حول الارادة والفكرة ، لا نظن انها مرت دون ان تدخل في تفكير المطلعين عليها لحينها والمطلعين على حواشيها وذيولها في العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الالماني الكبير ارثر شوبنهور (١٧٨٨ ـ١٨٦٠) صاحب القول بفلسفة الارادة والفكرة ، وان الرجوع الى الفكرة هو غاية السعادة التي يرجوها الانسان ، لان الفرد رهن الزوال ، ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع او عالم الارادة .
ويقول النقاد من الاسرائيليين وغيرهم ان سبنوزا الفيلسوف الاسرائيلي الكبير (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) اخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد ، وان موسى بن ميمون اخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيا الالهيات وما بعد الطبيعة ، ويقررون ان اثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية ، وان اختلفوا في المدى والمقدار .

ولا نظن ان مذهب ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ ـ١٧١٦) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة الهية ، فخلاصة مذهب ليبنتز ان تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بغرض البعض الاخر هو المستحيل ، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا انها احسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير

---

(١) « تراث إسرائيل » Legacy of Israel وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا .

الممكنات ، وان هذا العالم كله جائز او غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فان جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه ان المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن ان تتغير ، والا كان خلقها على تلك الصورة عبثا ، والعبث مستحيل في حق الله .

وللفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم Hume (١٧١١ -١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الاسباب قريب جدا من كلام ابن رشد[1] في براهين المعجزات ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه ، ومذهب الغزالي في الاسباب معروف ، وهو ان السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر « ظاهرة » تقترن بالشيء وليست هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق اراء العلماء المحدثين الذين يقررون ان كلمة العلم هي وصف الظواهر المقترنة ، وليس من مهمته ان يصل الى العلل ، ولا سيما العلة الاولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأي في الشخصية الانسانية يقارب من بعض الوجوه رأي ارسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه اقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده الى ايام هيوم ، ومؤدى رأي هيوم هذا في الشخصية الانسانية انه يراقب نفسه كثيراً ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئا يدل على كيان مستقل يسمى النفس او الذات ، ويشبه هذا الرأي ان يكون كرأي ارسطو في الشخصية الانسانية خلواً من العقل الإلهي ، فانها عنده جسم له وظائف جسدية او نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك اذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الاشخاص .

واقرب من هيوم الى عصرنا وليام جيمس امام مذهب البرجمية (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي يقول في مبادىء علم النفس :

« اعترف بأنني في اللحظة التي أتحول فيها الى مباحث ما وراء الطبيعة واحاول ان ازيد من التعريف ارى ان القول بضرب من العقل العام Wnima Mnndi يفكر فينا جميعاً هو رأي مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام » .

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الانسانية وعللها وطباباتها رجل مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب « متحدث عن

---

(١) [illegible]

الانسان » Speaking of man يدير كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم يخيل اليك . لولا مصطلحاتها العصرية ، انها منسوخة من بعض شروح ابن رشد او المعقبين عليه .

ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود Essence والماهية ، وعما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً Being» تمييزاً من مطلق الوجود Existence فيسبق الى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لاول وهلة انها بدعة من بدع اوربة الحديثة ، ما هي في الواقع الا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها ، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول :

« . . ان لفظ الوجود يقال على معنيين : احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود ام ليس بموجود . . والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس . .

. . واما هذا الرجل - اي الغزالي - فانما بنى القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك انه يعتقد ان الانية - اي كون الشيء موجودا - شي زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

. . . وان اسم الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق ، والاخر على الذي يقابله العدم ، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها . . والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، اعني انه ليس يطلب معرفة ما هية الشيء حتى يعلم انه موجود ، واما الماهية التي تتقدم علم الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية ، وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء ، فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي بها ماهية الشيء المشار اليه ، وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات في الاذهان ، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة . . »

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى « الصادق » من زيادة « المفهوم » في الكليات الى معنى الصادق كما يريدونه حديثا ويطلقونه على الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ، ولكن القول في الوجود والماهية وان معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بماهيته قول من اقدم ما كتب في معاني هذه المصطلحات .

ولا نعني ان هذه الاراء جميعا وليدة الاطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها او ترجماتها ، ولكننا نعني ان الفيلسوف الجدير باسم الفيلسوف في العصر الحديث لا يخلو ان يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى او على التعقيبات التي اوحتها الى الخالفين وابتعثتها في عقول المفكرين ، وليس في العصر الحاضر من اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على اطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الاراء حول اصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، ويكفي ان يكون قد اطلع على خلاصة هذه الاطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه ، ولا سيما السلف الذي وضع الاساس ثم تعاقبت بعده ادوار البناء .

وذلك هو المقصود ببعد الاثر الذي احدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها ، ولا نخال فيلسوفا او شارحا كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم .

انها لعبرة ليس لها مكان احق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الانسان ، بل من عادات المشتغلين بالحكمة من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا امن احد بجدوى المصادرة في تفنيد الاراء .

فقد رزق ابن رشد انصاراً ومعجبين من اصحاب الاديان الثلاثة لم يرزق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذي كان له مصادرون ومضطهدون من اتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو ان المصادرين عملوا قصداً وعمداً على نشر ارائه وشروحه لفاتهم بعض النجاح واخطأهم بعض التدبير .

٤ ـ قوة الاثر

رزق ابن رشد حظاً اخر غير بعد الاثر واتساع مداه ، وهو قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .

فربما كان بعد الاثر واتساع مداه مسألة مسافات وابعاد ، ولكن قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء اخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والامكنة .

وهو شيء في آفاق النفوس والعقول ، وليس في افاق الفضاء او صفحات الاوراق .
وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر اوفى نصيب ، فما ظهرت فلسفته في مكان الا

انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفا والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الامام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) الذي ناقش فيه براهين « مناهج الادلة » ووضع لعلم المنطق الاسلامي كتاب الرد على المنطقيين او الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه ، ومنها حساب الكواكب والنجوم .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة الى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثماني الى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع في ذلك كتابه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين في مجلد واحد .

اما في اوربة فلم تنقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرهما من كتب البحث والتاريخ .

وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الاسرائيلي في وقت واحد .

فعلى الرغم من تحريم المجمع الكنسي لهذه المباحث في اوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الايطاليين أشليني Achillini وبومبوناتسي ـ Pomponat-i ، ولولا نشاة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول اليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

وتتابعت في العالم الاسرائيلي مساجلات كهذه او اشد منها عنفا كان المعارضون فيها لابن رشد يستندون الى كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » في الرد عليه .

***

ونحسب ان سر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية انها اشتملت على مباحث

ترتبط بالعقائد الدينية ، وانها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد ، فكان لها شأنها عند الاحبار والعلماء ، وبين المقلدين والمجتهدين .

وقد شاعت لهذه الفلسفة « قوتها الحيوية » ان تعاود الظهور بيننا في الشرق العربي ، وفي اوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الاستاذ الامام محمد عبده والاديب الالمعي فرح انطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين ابناء البلاد العربية والاسلامية من مراكش الى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا الى اسباب اتساع الخلف وانفراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل واشباهها ، فان اتساع الخلف بينهم انما يأتي على الاغلب الاعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها ، وهذا الذي حدث في مناقشة الاستاذ الامام والاستاذ فرح انطون ، فلم يكن احدهما يعتمد على مراجع الاخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية او الفلسفة الاسلامية على التعميم .

قال الاستاذ الامام : « وأما العقل الاول فليس كما تقول الجامعة ، فان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة ، وهو اول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل اخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال او العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية واليه يرجع ما يحدث في عالمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة الى فلاسفة الاسلام في المشرق على الجملة ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح ارسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » في مسألة تعدد العقول : « ولسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفريوس الصوري[1] صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم » .

اما الاستاذ فرح انطون فكان جل اعتماده على تخريجات رينان ، ولم يتوسع في الاطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حيث قال : « . . . لا مناص للكاتب العربي اليوم من اخذ تلك الفلسفة عن الافرنج

(١) فيلسوف من مدرسة أفلوطين ولد سنة ٢٣٢ وتوفي سنة ٣٠٤ للميلاد ، وكتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوثيوس (٤٧٠ ـ ٥٢٥ ميلادية) ونقل به منطق أرسطو إلى أوروبة .

انفسهم . . . فأخذنا كتابا للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً اخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفيلسوف رينان المشهور » .

فقد كانت المصادر اذن مختلفة ، وكان اكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذا من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ولا في غيرها ، شقة الخلاف .

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات ، نرجع الى عهد هذه المساجلة الاخيرة ، وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين - فانها بدأت في اوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) اي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد ، وفي ابان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث .

٥ - خاتمة

الى هنا تنتهي الصورة التي اردنا ان نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو ان نكون قد ابرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته ، وهي الفلسفة والطب والفقه ، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما اليه في زمانه .

وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو اذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في احسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والامانة في التعلم والتعليم .

لقد كان من تمام فهمه انه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه ، فلا جرم كان شغله الاكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيرا بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيلسوفنا عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمي ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كثب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي ، فان ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية . ولكن الغزالي الصوفي يحس شيئا وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره ، وان لم يحصره بالدقة التي تحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له ، كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، ان ارسطو « يظن » انه قد ادرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطقي علمي يقف عند حدود ما يعرف ، ومن امانته لما يعرف انه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفانا ميسرا لكل من يدعيه .

عقل الشارح الفاهم الامين غير مدافع .

ذلك مكانه في تاريخ الفكر الانساني ، وقد بلغ به قصارى اثره ، وغاية قدره ، وانه لأثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار ابن رشد

تشتمل المنتخبات من اثار ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة ؛ وهي الفلسفة والطب والشريعة .

ونتحرى في هذه المقتبسات ان تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة ؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص ، ونبقي في عباراته على الاخطاء اللغوية ، وهي قليلة .

ولابن رشد في موضوع الفلسفة ، والحكمة الالهية ، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات ، اقتبسنا نموذجا لكل منها في الصفحات التالية .

كما اقتبسنا نموذجاً للتلخيص والتفسير في موضوع الطب ، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع « تأليفات ملخصة » او « ملخصات مؤلفة » ، لانها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه ، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص .

اما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالته على احاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة ، فليست حكمته الالهية حكمة رجل خلو من العلم بفقه الدين واصول الشريعة ، بل هي حكمة عالم ديني عريق في هذه المعرفة ، سبقه الى تحصيلها ابوه وجده ، وكان كل منهم علما في الفقه والقضاء .

وألزم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل ، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة ، ويبين منهاجه هذا مما اقتبسناه من كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، وكتابه « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » ، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

ويلاحظ ان التاويل عنده من واجب الحكيم ، او من حقه ، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء احكام الشريعة ، وذلك واضح من هذه السطور :

١ ـ ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

« اذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع او عرف به ، فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله .

ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه ، او لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي .

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والغارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد .

ولهذا المعنى اجمع المسلمون على أنه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول .

فالاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله : (والراسخون في العلم)[1] »

الى ان يقول :

« هذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ها هنا ولا شقاء ، وانه إنما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا ان ها هنا ظاهرا في الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة . وها هنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ اخبرته ان الله في السماء : أعتقها فانها مؤمنة . اذ كانت ليست من اهل البرهان » .

ثم قال :

« الناس على ثلاثة اصناف : صنف ليس هو من اهل التأويل اصلا ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة .

وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها ـ وبخاصة

---

(١) « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » .

التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ـ افضى ذلك بالمصرح والمصرح له آلى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ، واثبات المؤول ، فاذا ابطل الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده اداه ذلك الى الكفر ان كان في اصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية » .

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن ان تدرك بالتصوف بين في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » حيث يقول :

« اما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، اعني مركبة من مقدمات واقيسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى اشباه لذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : ان هذه الطريقة ـ وان سلمنا وجودها ـ فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً .

والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر .

نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطا في صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك ، لا ان اماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا على العمل ، لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم » .

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة الى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

. . . واذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت ـ اي أدلة وجود الباري ـ تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الاولى فتبنى على اصلين : احدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

. . . فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص . . وطريقة الجمهور . وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، اعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس ، واما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، اعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة .

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ، فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها . . »

المعجزة

أشرنا في الكلام على اثر الفلسفة الرشدية الى المشابهة بين رأي ڈافيد هيوم في المعجزة

ورأي ابن رشد ، وخلاصة رأي دافيد هيوم ان طريقة المعجزة غير طريقة البرهان ، وان الحاسب اذا عرف ـ مثلا ـ ان مجموع اثنين واثنين اربعة لا تختلف حسبته لانه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق ، وان الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه بالمعجزة .

واذا قوبل بين هذا الرأي وبين رأي ابن رشد فيما يلي بدا ان المشابهة بينهما اكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق ، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها الى اللغة اللاتينية ، فليس من البعيد ان يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها في الترجمات اللاتينية ، ويتعزز هذا الظن اذا اضفنا الى الكلام في المعجزة كلامه في الاسباب ، وقد كان الكلام في الاسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والغزالي ، ترجمت كلها الى اللاتينية .

أما رأي ابن رشد في المعجزة فخلاصته :

١ ـ أن وسيلة العارف الى الايمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعوته ، وليست هي رؤية الخوارق .

٢ ـ أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الانسان امر لا ينكره مؤمن بالله .

٣ ـ أن المعجزة مقنعة على اعتبار ان المشاهد لها يرى انها عمل لا يقدر عليه غير الاله ، فلا بد له إذن من الايمان بالله قبل الايمان بالاعجاز .

٤ ـ أن الاسلام لم تكن من حجته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » :

« . . . ذلك انه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ، او بأن يعرف من عادة الملك الا تظهر تلك العلامات الا على رسله . واذا كان هذا هكذا فلقائل ان يقول : من اين يظهر ان ظهور المعجزات على ايدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل ؟ فانه لا يخلو ان يدرك ذلك بالشرع او

بالعقل ، ومحال ان يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، والعقل ايضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل ، الا ان يكون قد ادرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على ايدي سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبني على مقدمتين : إحداهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية ان كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي .

فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة ، فلنا ان نقول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد ان نسلم ان ها هنا افعالا تظهر على ايدي المخلوقين نقطع قطعا انها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بخاصة من الخواص ، وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا .

واما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته .

وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري ، اعني ان الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد ان يكون عنده معلومات بنفسه ان العالم موجود ، وان المحدث موجوده » .

الى ان يقول :

« . . . فمن هذه الاشياء ، يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز . . . . وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الهي ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ، بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة امر موجود ، وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدي احد من الفاضلين الا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من افعال الطب ، فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب » .

« وانت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع احدا من الناس ولا امة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير ان يتحدى بها ، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا) الى قوله : (قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا) وقوله تعالى : (وما منعنا أن نرسل بالايات الا أن كذب بها الأولون) واما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال : (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه الله به : ما من نبي من الانبياء ، الا وقد اوتي من الأيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وانما كان الذي أوتيته وحيا ، واني لأرجو ان اكون اكثرهم تبعا يوم القيامة . واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا احياء الموتى على نبوة عيسى . . فان تلك وان كانت افعالا لا تظهر الا على ايدي الانبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، واما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابراء على الطب ، ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال احدهما : الدليل اني اسير على الماء ، وقال الاخر : الدليل اني ابرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء وابرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً من طريق الاولى والاحرى . ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو اولى ان يقدر على الابراء الذي هو من صنع البشر »

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين اقناع الخارقة واقناع البرهان ، وكرر هذا المعنى فى رده على الامام الغزالي حيث يقول :

« وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق اخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفةالتي بها سمي النبي نبياً،الـذي هو الاعـلام بالغيوب ووضـع الشرائعَ الموافقـة للحـق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعـادة جميع الخلق . . . »

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة اهم كتب ارسطو التي اختارها ابن رشد للشرح والتفسير ، تدل اشاراته الى الكتب السابقة على ان المعلم الاول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه ، فضلا عن اسم الكتاب الذي يفيد انه مكتوب بعـد الفـراغ من كتاب الطبيعيات .

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة في جوهرها تكاد ان تكون حرفية عند المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية ، واكثر ما يلاحظ عليها انها لا تلتفت الى الطرائف اللفظية التي هي اشبه بالحلية منها بصميم المعنى ، ومثال ذلك في الفقرة التي ننقلها ، بعد ، ان ارسطو يقصد بالباب ان كل انسان يستطيع ان يصـل اليه ولكن ليس كل انسان قادرا على ان يصيب منه هدفاً بعينه ، وهذا هو نص العبـارة باللغة الانجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it (١)

وتؤخذ على الترجمة أيضا عسلطة لا ضرورة لها ، ومن امثلتها في العبارة المتقدمة قول المترجم « . . . ان كان أدرك شيئا منه فانما أدرك يسيرا ، فاذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة » . . .

ومحصل ذلك اننا لو اخذنا من كل من ادرك يسيرا من الحق ما ادركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

ونحن مختارون فيما يلي اول عبارة من الكتاب فسرها ابن رشد للدلالة على طريقته في التفسير ، وهي طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التي ينطوي عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي المعنا اليها .
افتتحت ترجمة اسحاق[٢] بالعبارة التالية :

---

(١) طبعة أكسفورد بإشراف روس Ross
(٢) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٨٣٠ - ٩١١)

« إن النظر في الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، الكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة ، ووواحد واحد منهم اما أن يكون لم يدرك من الحق شيئا ، واما ان كان ادرك شيئا منه فقد ادرك يسيرا ، فاذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول : انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار ، ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه ، واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان ـ يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

وقد فسر ابن رشد هذه العبارة فقال :

لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق باطلاق ـ اخذ يعرف حال السبيل الموصلة اليه في الصعوبة والسهولة . اذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع ان ها هنا سبيلا تفضي بنا الى الحق ، وأن ادراك الحق ليس بممتنع علينا في اكثر الاشياء ، والدليل على ذلك اننا نعتقد اعتقاد يقين انا قد وقفنا على الحق في كثير من الاشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليل ايضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق ، فانه لو كان ادراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ، ومن المعترف به انه ليس ها هنا شيء يكون في اصل الجبلة والخلقة وهو باطل .

فلما كان من المعترف به ـ وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم ـ ان لنا سبيلا الى معرفة الحق ، اخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة فقال : « ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة » .

ثم اخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل فقال : « والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : اما على صعوبته فانه لم يلف واحد من الناس وصل منه ـ دون مشاركة غيره له في الفحص ـ الى القدر الواجب في ذلك ، واما على سهولته فالدليل عليها انه لم يذهب على الناس كلهم ، لأنه ـ ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك ـ لكنا نرى انه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج الى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على

الحق ، اما كله واما ذو قدر منه ، يؤذن بسهولته » .

ولما ذكر هذا من احوال الناس اخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل اليه خبره فقال : « لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئا واما ان كان ادرك شيئا منه فانما ادرك اليسير ، فاذا ادرك ما جمع منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر » .

يريد : وانما قلنا هذا الذي قلنا في نحو ادراك الحق لاننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم احد رجلين : اما رجل لم يدرك من الحق شيئا واما رجل ادرك منه شيئا يسيرا ، ولما اخبر بهذا قال : « فقد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بأن نقول : إنه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار » .

يريد : واذا تقرر انه سهل من جهة وصعب من جهة ، فقد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي انه في كل جنس من اجناس الموجودات اشياء تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فانها لا تخفى على احد كما لا يخفى موضع باب الدار على احد ، وهذه هي المعارف الاول التي لنا بالطبع في كل جنس من اجناس الموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر جهة الصعوبة فقال : « ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه » يريد : من اول الزمان الذي وصله خبره الى زمانه ، وكأنه اشارة منه الى انه ادرك الحق او اعظمه ، وان الذي ادرك منه من كان قبله بالاضافة الى ما ادرك هو منه هو جزء قليل ، اما كل الحق واما اكثر الحق ، والاولى ان يظن انه ادرك الحق كله ، اعني بكل الحق القدر الذي في طبع الانسان ان يدركه بما هو انسان .

ثم قال : « واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق ـ وهو المبدأ الأول والمبادىء المفارقة[1]

---

(١) المعاني المفارقة هي ما نسميه بالمعاني المجردة ، وقد كانت عندهم فكرا محضا ، فمن الواجب إذن أن يدركها الفكر في سهولة لولا عوائق الجسد ، أو الهيولى .

البريئة من الهيولى ـ من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع ، ولم تكن معقولة بتصييرنا إياها معقولة ، لأنها في أنفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس ، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا .

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس ، شبه قوة العقل منا بالاضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس ـ إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش ، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ـ ليس معقولا لشيء من الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار .

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التي تقدمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة ، أو الدفاع عنها ، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالي في حركة السماء . وفي حقيقة الأسباب .

والمناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأقدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها « حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون للحي المادي من جهة فساد الجسد ، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون ، ويتم لها كمال الحياة بتمام الحركة .

فقال الغزالي ساخراً بهذا القول : « إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له ـ حماقة لا طاعة !

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو في بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكمالا وتقرباً ، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا » قال ابن رشد يرد على كلام الغزالي :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير ، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين .

ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شريري ، على جهة الندور ، ولكي يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات . فإنه إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها ، وكان هذا الفعل منه دائماً ـ فأي عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً ـ أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأينات غير متناهية لقيل فيه إنه رجل مجنون ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : (إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا) .

أما قوله : « إنه لما لم يمكنها استيفاء الأحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع » فإنه كلام مختل غير مفهوم . » .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها ، وقد أجمل الغزالي رأيه هذا في كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث قال :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لاثبات الاخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الأخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الأخر : مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً . . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل لتقدير .

وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه . . . . . . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به . . . » .

وقال ابن رشد يرد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ها هنا من المعقولات التي لا يحس فاعلها ـ فإن ذلك ليس بحق . فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب . فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة ، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم

يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل به ، أو هي أكثرية ، أو فيها الأمران جميعاً - فمطلوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى . فقد تكون إضافة تابعة لاضافة ، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية[1] ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلا ، والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ها هنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلم ، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصوداً به غاية ، ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .

---

(١) عند أرسطو أن المائدة - مثلا - لها أربعة أسباب : النجار هو السبب الفاعل ، والخشب هو سبب المادة ، والصفة التي تميزها من الكرسي والسرير هي سبب الصورة ، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية .

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلا ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ـ يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية ـ فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا عادة جاز ، وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس ، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً .

وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا ، ويريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم .

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وانها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ، شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها .

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة ، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . » .

٢ ـ ابن رشد وكتاب « الخطابة » لأرسطو
الخطابة

ومن الكتب التي عالجها ابن رشد كتاب ترجح نسبته الى ارسطو ـ وهو كتاب الخطابة ـ وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعويله فيه على الترجمة الحرفية ، ومثالها ترجمة أسماء الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة التسلط ، وسياسة الوحدانية وهي الكرامية . فأما الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال ، وأما خسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الاتاوة والتغريم لا على جهة أن تكون نفقة للحماة والحفظة[1] ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخرى ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول فإن جعل لهم حظاً من الثورة كانت رياسة الثروة ، وإن لم يجعل لهم حظاً من الثروة كانت رياسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة ، وهذا التسلط صنفان : رياسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وافعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية ، والثانية رياسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تعرف بالامامية ، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر (الفارابي) .

وأما وحدانية التسلط فهي الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية وألا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يفيد مدينة الأخيار . . » .

فجودة التسلط ـ أي الحكومة الارستقراطية ـ مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن ، وخسة الرياسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أليجوس بمعنى القلة والضآلة وقد يكون من أسباب وصفها أنها متصفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرياسة ، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مونو Mono بمعنى الواحد ، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التلخيص عند ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى

(١) الحماة جمع حام ، والحفظة جمع حافظ .

وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص ، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كم فعل في الاشارة إلى قول أبي نصر في الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية .

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما لخصه ابن رشد في رسالته الصغيرة ، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة ، وهي مخاطبة الغير .

وكل من تكلم في هذه الصناعة ممن تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مجرى الجزء الضروري ، والأمر الذي هو أحرى أن يكون صناعياً ، وتلك هي الأمور التي توقع التصديق الخطبي ، وبخاصة المقاييس التي تسمى في هذه الصناعة الضمائر ، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة .

فلو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطاب جدوى ولا منفعة ، ورأي من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد تثبيتها بطريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هي التي تحدد أن الأمر جور أو عدل ، وتفوض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكام .

وبالجملة فتفوض اليهم الأمور اليسيرة ، وذلك لشيئين : أما أولا فإنه قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهها ، فيضع أن هذا الأمر جور وهذا عدل ، إلا في الأقل من الزمان .

وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السنن فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن في الزمن اليسير الذي يقع فيه التناظر في الشيء بين يدي الحكام .

وإذا كان الأمر كذلك فمعلوم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي من خارج - أعني في صدور الخطب ، وفي الاقتصاص ، وفي الانفعالات وما يجري هذا المجرى - لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى الجزء ، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى اللواحق ، ومن أجل انه معلوم أن الأشياء المنسوبة إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها

التصديق والاعتراف من المخاطب بالشيء الذي فيه الدعوى .

وللخطابة منفعتان : إحداهما أن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة ، والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها ، وليس واجباً أن نرى أنه قبيح بالانسان أن يعجز عن أن يضر بيديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذي المضرة به مضرة خاصة بالانسان .

فهذه الصناعة التي ذكرنا منافعها .

والخطابة هي قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كما ظن الذين ذكرنا أنهم تكلموا في الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هي نافعة في باب الانفعال فقط .

ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل ، وتكون ممكنة وذلك في الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس في صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال في الخطابة ، وقد يجب أن يفعل ها هنا في هذه الأشياء مثل ما فعل في كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر مؤاتاة وتأتياً لأن يستعمل في أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أحرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فمعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به في واحد من هذه الأشياء .

وأجناس القول الخطبي ثلاثة : مشوري ، ومشاجري ، وتثبيتي .

وغاية الأول النافع والضار ، وغاية الثاني الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والأمور التي يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة بأسرهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ، فأما الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن فهي قريبة من أن تكون خمسة : (أحدها) الاشارة بالعدة المدخرة من الأموال للمدينة ، و (الثاني) الاشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الاشارة بحفظ البلد مما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الاشارة بما يدخل

في البلد ويخرج عنه ، و (الخامس) الاشارة بالتزام السنن .

والذي يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلات المدينة ما هي ؟ كيا إن نقص من الفاضل منها للعدة شيء أشار بالزيادة فيها ، و(الثاني) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن يعرف أصناف الناس الذين في المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطال أو عاطل أشار بتنحيته عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات في غير الجميل أو في غير الضروري أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس يكون الغناء بالزيادة في المال ، بل والنقصان من النفقة .

وأما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذي ينال بالمحاربة ، وحال المدينة في وثاقتها وحصانتها وضعف أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربوا (كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يعرفهم بما في الحرب من مكروه إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط ، بل وحال من في تخومه وثغوره ، أعني كيف حالهم في هذه الأشياء ، وحالهم مع عدوهم في الظفر به والعجز عنه ، فإنه يأخذ من ها هنا مقدمات نافعة في الاشارة عليهم بالحرب أو السلم ، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجميلة من الحروب الجائرة ، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأي وإجادة ما فوض إلى صنف منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعني أن يكونوا في ذلك متشابهين . فإنهم ربما كثروا وتناسلوا ، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذي فوض إليه القيام به .

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيا أفضت إليه محاربتهم فقط ، بل وفيا أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم ، فإن الشبيه يحكم منه على الشبيه ، أعني أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب .

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد ، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارىء طارىء ، وكم أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال ، وهي التي تسمى بالمسالح . فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلا زاد فيهم ، وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ نحاه كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة ، بل يقصد قصد نفسه .

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية أعني التي المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ ، وأن يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها .

وأما الاشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يكفي المدينة منها ، وكم الحاضر الموجود في المدينة ، وهو الفاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري ، لتكون مشورته ، وما يعهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين : (أحدهما) لمكان ذوي الفضائل ، و (الثاني) لمكان ذوي المال الذين هم من أجل ذوي الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .

وأما النظر في وضع السنن والاشارة بها فليس بيسير في أمر المدن . فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن ، وليس يؤول الأمر في هذه السياسة ـ أعني سياسة الحرية ـ إلى سياسة الاخساء من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الافراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن الفطس[1] إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن يظن أنه ليس هنالك أنف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال .

ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التي وضعها كثير من الناس فانتفعوا بها .

فهذه هي الأمور العظمى التي بها يشير المشيرون على أهل المدن ، والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجري مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء الصغير إذا أراد تفخيمه ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهوينه ، وينبغي له ألا يأذن في الأشياء التي تفسد صلاح الحال ، وفي الأشياء التي تعوق عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يعظم بها الشيء أو يصغر ، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذيذة مع السلامة والسعة في المال مع حرية ، بشرط أن يكون الانسان متمتعاً أي ملتذاً لا حافظاً

---

(١) الفطس هو تطامن قصبة الأنف . يقال : رجل أفطس وأنف أفطس .

للمال فقط أو منمياً .

ومن الأمور النافعة في اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شيء ، واللذيذ من هذه هو ما يجنى بغير تعب ولا نفقة . وأما فضيلة الجسد فالصحة ، وذلك أن يكونوا عارين من الأسقام البتة ، وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة .

وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الانسان ، فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، ولذلك كان الناس يرون فيمن كان مهيئاً نحو الخمس المزاولات أنه جميل ، لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة ، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم في الطول والعرض والعمق ، وتكون مع ضخامته حركاته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التي تسمى بالجهادية فإنها مركبة من الفخامة والجلد والخفة .

وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن ، وأما كثرة الخلة وصلاح حال الانسان بالاخوان فذلك أيضاً غير خفي .

وأما صلاح الجد فهو أن يكون الاتفاق لانسان ما علة لوجود الخير له .

والفضائل ـ وإن كانت غايات ـ فهي أيضاً خيرات في أنفسها ونافعة في الخير ، وقد ينبغي أن نخبر عن كل واحد من هذه ، وكيف هي خير في أنفسها ، وكيف هي فاعلة للخير .

ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الانسان بها مستعداً لأشياء حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات ، والعلوم والصنائع والسير المحمودة .

فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ، ويجتمع على أنها خيرات ونافعات .

ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التي يعظم قدرها عند المصطنع إليهم أن يختار الانسان إنساناً عظيم القدر من جنس ما من الناس له أيضاً عدو عظيم القدر في جنس آخر من الناس ، فيفعل بعدد ذلك الانسان الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في القديم فخصه بالمدح وأصدقاءه من اليونانيين ، وخص عدواً له عظيماً بالهجو هو وقومه

المعادين اليونانيين في حروب وقعت بينهما ، فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلا إلهياً ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ ، وذلك أن الارادة مبتدأ الخير ، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير ، والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوي الألباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل ـ فهو أفضل بإطلاق ، وفي نفسه ، إذا كان حكمهم في الأشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوي لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل آثر مما لا يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس آثر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكام الأول ـ أعني الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشراع ـ أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر فحكمهم أفضل .

ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظن به أنه قد عظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالتهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جداً جداً بمنزلة سقراط وغيره .

وقسمة الشيء إلى جزئياته يخيل في الشيء أنه أعظم ، ولذلك لما أراد أوميروش الشاعر أن يعظم الشر الذي لحق المدينة أخذ بدله جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة الخ الخ .

وكذلك الترتيب قد يخيل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا .

ولما كانت الأشياء الأعسر وجوداً في نفسها ، والأقل وجوداً ، يظن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة الوجود قد ترى عظيمة في المواضع التي يقل وجودها أو في الأزمنة التي يقل وجودها فيها أيضاً ، أو في الأسنان من الناس التي يقل وجودها فيها .

وحد الأشياء التي يتعمد بها المدح أنها التي إذا فعلت بجهل أو بغلط لم تمدح

أصلا ، والتي يتعمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيفما فعلت فقد حصلت على التمام ، ولذلك كان حسن قبول الشيء الجميل آثر من فعل الشيء الجميل » .

الى أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قائلون في النقيصة والفضيلة والجميل والقبيح ، لأن هذه هي التي يمدح بها ويذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يمدح الناس والروحانيون (أي الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا في مدح هؤلاء فقط ، بل وفي مدح الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة .

والجميل هو الذي يختار من أجل نفسه ، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير .

والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أي العدل العام ، والشجاعة ، والمروءة ، والعفة ، وكبر الهمة ، والحلم ، والسخاء ، واللب ، والحكمة . وسائر الأشياء التي يمدح بها مما عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها .

وفعل الأشياء التي هي خيرات على الاطلاق كذلك مما يمدح به ، ولذلك كان التعصب للأشياء التي تكسب المجد ، والمحاماة عنها قد تجعل المتعصب لها والمحامي عنها من أهل الفضائل التي لا تحصل للانسان إلا بمجاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرهما . والانعام على الغير إذا لم يستفد المنعم منه شيئاً هو مما يمدح به .

ومن الشرف ألا يحتاج الانسان إلى آخرين ، بل يكون مكتفياً بنفسه . وقد ينبغي أن نأخذ في المدح والذم الأمور القريبة من الفضائل والنقائص وهي النقائص التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التي قد توجد عنها النقائص . ومثال النقائص التي توجد عنها أفعال الفضائل ، فتوهم أنها فضائل ، العي[1] الذي قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوهم به أنه حليم ، والبله الذي قد توجد عنه أفعال ذوي السمت ، فيتوهم بذلك أنه ذو سمت .

ومثال ما يوهم به أنه نقيصة ، وليس بنقيصة ، ما يعرض للكبير الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة فيظن به أنه يغلط وينخدع .

---

(١) العي : الحصر والعجز عن الكلام .

وقد ينبغي أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح ، ومن المدح بالأشياء التي من خارج مدح الاباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح المرء بما تسمو إليه همته من المراتب ، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار .

وجودة البخت التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الأشياء الاتفاقية التي يمدح بها واحدة في الجنس ، وليست هي والفضائل واحدة بالجنس ، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة ـ أعني محيطاً بها ـ كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة . وهذان الجنسان يدخلان جميعاً في باب المدح وباب المشورة » .

ثم يختم التلخيص قائلا :

« وينبغي أن يستعمل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتنميته ، وهو أن يخيل في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه وحده فعل هذا ، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير . فان هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالممدوحين الذين في الغاية ، ويقيسوا أنفسهم معهم دائماً ، فقد ينبغي أن يشبهوا بأولئك ، وأن يجروا مجراهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فان فضائلهم في نمو دائم ، ومقايسة الانسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل »

٣ ـ ابن رشد الطبيب

الطب

تكلم غير واحد من مترجمي ابن رشد عن علومه ومشاركاته فقالوا إنه كان طبيباً فقيهاً يرحل إلى فتواه في الطب كما يرحل إلى فتواه في أحكام الشريعة ، وقد كان عمله في القضاء مقترناً بعمله في الطب عند أمراء الموحدين ، ولم تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقته ، ولكنها ـ ولا شك أيضاً ـ كانت غالبة على تفكيره ملموسة في كثير من آرائه الطبية ، وربما كانت آراء أرسطو ـ حيث عرض للكلام عن القلب والدماغ وعلاقتهما بالنفس الحية والعقل المجرد ـ أرجح عنده من كلام جالينوس ، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم .

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الانسان ، فهو خلاصة مذهب أرسطو في وجود الله ووجود العالم ، إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه « المحرك الأول » ، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك ، وإلا لزمت

نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة ، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب « الكليات » :

« تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسما فانه إنما يحرك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر ، فان كان هذا أيضاً جسماً مر الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بألا يكون جسماً ، فهذا أحد ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان في هذه الحركات ليس بجسم أصلا ، وأنه قوة نفسانية ، ولننزلها ـ كما قلنا ـ القوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا المحرك الذي ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون المتحرك الأول عنه جسما ، وذلك بأن يكون المتحرك عنه كالهيولى له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن في المحرك الأقصى للجيوان ألا يكون في غير هيولى ، كما يقال إن هاهنا مبادىء لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلننظر أي جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهر أنه الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها .

وبالجملة فهو من البين بنفسه ، ومما قيل في العلم الطبيعي ، أن أحدّ ما يؤخذ في حد هذه الحركات هي الحرارة الغريزية ، وبخاصة أفعال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جالينوس يرى أن ينبوغ هذه الحرارة هو الدماغ ، وأنها تنبث منه في الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادم في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعني أنه يعدلها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التي تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشي في حين مشيه تنتشر في بدنه حرارة لم تكون قبل ، والعضو الذي شأنه أن تنتشر منه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الانسان شيء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك ـ وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبرة الأولى في هذه الحركة ـ وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية ـ هي في القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن

القوة النزوعية في القلب ، والدماغ خادم لها على أنه معدل لها ، وسواء توهمت التعديل بجرم العصب أو بروح نفساني يسري فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبتان المجوفتان اللتان تأتيا في العينين ، وأما المتحرك الأول عن الحار الغريزي فان جالينوس يرى أنه للعضل ، أما في الأعضاء التي ليس فيها عظام ولا هي مفاصل فبنفسه ، وأما في المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العضل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر ، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة الموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها ، فان عملت كلاهما في وقت واحد استوى العضو وتمدد وقام .

مثال ذلك الكف إذا مدها العضل الموضوع في ظهرها انثنت إلى خلف ، وإن مدته جميعاً استوت وقامت .

والعضل الموجود في البدن كما قلنا عن رأي جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . الخ »

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب ، أو مثال من موازنته بين رأي أستاذه الفلسفي وأستاذه الطبي ، فانه مع إنصافه في عرض الآراء يبدو مرجحاً لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء .

ولم يكن ابن رشد في طبه ناقلا مكتفياً بالنقل ، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئاً من تجاربه سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للاقليم المعتدل بوطنهما اليونان فيجعل الأندلس مثلا لاعتدال الاقليم ، ويتصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .

***

ونحن ناقلون من كلامه في الطب نموذجاً لتأليفه ونموذجاً لشرحه ، فمن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب « الكليات » ، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا في الطب ، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال في مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الانسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان ، فان هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ، ثم تنتظر في حصول غايتها كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش .

ولما كانت الصنائع الفاعلة ـ بما هي صنائع فاعلة ـ تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات ـ انقسمت باضطرار صناعة الطب أولا إلى هذه الأقسام الثلاثة : فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الانسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض ـ انقسم هذاالجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به تتقوم ، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض أيضاً بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس في معرفة ماهيةالصحة والمرض كغاية في حفظ هذه وإزالة هذا ، انقسم هذان الجزءان أيضاً إلى جزأين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة أيضاً والمرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر ، احتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية ، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى :

الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الانسان التي شوهدت بالحس ، البسيطة والمركبة .

والثاني : تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها .

والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .

والرابع : العلامات الصحية والمرضية .

والخامس : الآلات وهي الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه في حفظ الصحة .
والسابع : الحيلة في إزالة المرض .
ونحن نقصد في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة ، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها » .

ثم أشار إلى الصناعات التي (تتسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فقال :

« إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح .

« فأما العلم الطبيعي فانه تتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيما الأسباب القديمة ، كالأسطقسات (العناصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التجريبية فانه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فان الذي يدرك منها بالقياس نزر بالاضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية .

وأما صناعة التشريح فانها تتسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادىء المتسلمة في تلك الصناعة ، بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى ـ وجدت تلك المبادىء في صناعته من حيث هي مشهورة ، وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين في جميع أجزائها ، كتجربة الأدوية . فانه بالاضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الانساني في قوله : العمر قصير ، وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر في زماننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح . إذ كانت هذه الصناعة قد دثرت .

وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب . إذ كان بدن الانسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع . لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية ، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة ، وحينئذ يمكن أن يوجدها في المواد ، فان الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب . فاذا زاول الانسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد

تلك الكليات في المواد ، وذلك كالحال في الصنائع العملية التي تستعمل الروية .

وأرسطو يخص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر أن ما قيل في حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما أنه حد غير صحيح . وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذي به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعي ، وكذلك أيضاً لا يلتفت إلى ما يقولونه من الحال التي ليست بصحة ولا مرض ، فانه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و(لا ضرره) وسط ، وإنما يختلف بالأقل والأكثر ، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر ، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر ، وهذا بين مما قيل في العلم النظري . . . »

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي : إما أورام وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج ـ أعني الحار والبارد ، والرطب واليابس ، ويستدل على واحد واحد منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم ، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع المسمى صداعاً ، إلا أنه في المزاج الحار أحدّ .

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس ، وعلى اليبوسة بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أولياً ، وربما كان من عضو آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج عند تهوع[1] المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملة انه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه .

وربما كان بمشاركة العرقين السباتيين كما يعترى في الصداع المسمى شقيقة ، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن ، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد

---

(١) تهوع : تقيأ . والهواع والهواعة : القيء .

صنفي الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة ، والاستدلال هنا على العضو الألم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم ، وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاختلاط الذي يكون بمشاركة عضو آخر كالذي يعرض من ورم الحجاب .

فأما كيف يستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك ـ فان الذي يكون منها صفراويا يعرض لصاحبه خيالات ردية ويخيل إليه كأن زئبراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيبهم سهر ، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين . وأما الذي يكون عن الدم فان السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذي يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذي يكون من السوداء فان فساد الذهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذي يكون عن البلغم فانه يكون عنه تعطل في القوى النفسانية . . . »

بعض الأغذية

١ ـ الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين ـ والتين في مزاجه حار رطب يخمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية ، وأفضله أتمه نضجاً .

العنب ـ وأما العنب فانه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، يخصب البدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح في الهضوم كلها ، بخلاف التين ، فان الرياح المتولدة عنه إنما هي في المعدة والأمعاء .

وأما الزبيب فحار رطب ، منضج ، نافع للكبد ، وأما نبيذه فهو أضعف في أفعاله من الخمر ، وهو بالجملة ينوب منابها .

التفاح ـ التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوي الدماغ بالشم ، وهذا كله بعطريته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة في الهضم الثاني والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسل ، وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة . . . هكذا حكاه أبو مروان بن زهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة .

الكمثرى ـ أما الذي لم يدرك منه نضج فبارد يابس ، وأما الذي أدرك فمعتدل أو مائل إلى البرد قليلا لأنه مركب من حلاوة وحمضة ، وقبض أفعاله الثوالث قبض البطن ، وخاصته قطع العطش .

السفرجل ـ أغلظ جوهراً من الكمثري وأكثر قبضاً ، ولذلك صار برده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكمثرى وهو في ذلك أقوى .

الرمان ـ منه الحلو ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفخة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة .

الخوخ ـ بارد رطب يحدث أخلاطاً زجاجية ، خاصته أنه إذا شم نفع المغشي ، ينفع أكله من بخر المعدة ، وأما لب نواه فانه يجلو الوجه ودهنه ينفع من ثقل الصمم ، وعصارته تقتل الديدان .

المشمش ـ وأما المشمش فان مزاجه يقرب من مزاج الخوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ .

العبقر ـ هذا نوعان : أبيض وأسود ، وكلاهما إذا أدرك بارد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخي فم المعدة بعض إرخاء .

٢ ـ البقول والحبوب

الباقلى ـ إما أن يكون معتدلا في الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلا إلى الحر قليلا ، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه نفخ كثير ، وليس في الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس ، وزعموا أن خاصته الاضرار بالفكر ، وأن من تمادى عليه لا يرى رؤيا صادقة .

الحمص ـ حار باعتدال ، رطب ذو نفخة أيضاً ، وأفعاله الثوالث أنه يزيد في المني ويدر البول والطمث ويفتت الحصى الأسود منه ، والذي يؤكل منه رطباً يولد في المعدة والأمعاء فضولا كثيرة ، والمقلو منه ومن الباقلى أقل نفخة ، إلا أنه أعسر هضماً ، اللهم إلا أن يخلخله الانقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يعين على الباه .

العدس ـ بارد يابس ، يولد دماً أسود ، ويطفىء الدم الملتهب ، ولا سيما إذا طبخ

بالخل ، وأفعاله الثوالث أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

الترمس - يابس أرضي مر ، فاذا نقع في الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طيباً ، وهو إذا استعمل مراً قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف ويدر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز - غليظ الجوهر ، قريب من الاعتدال في الحر والبرد ، يقطع الاسهال ، وهو غذاء لذيذ إذا طبخ باللبن .

اللوبياء - إلى الحرارة ما هي ، والرطوبة ، تخصب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصة الأحمر منه ، وتري أحلاماً وتغزر الرأس .

الدخن - بارد يابس ، عاقل للبطن ، قليل الغذاء .

الذرة - باردة يابسة ، قليلة الغذاء .

الجلبان - بارد يجفف ، قليل الغذاء »

الرياضة

« الرياضة هي حركة الأعضاء إرادة ما .

وذلك (أولا) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية .

و(ثانياً) للأعضاء التي تجاور هذه ، وهي الأوردة وآلات الغذاء .

ولما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلي ، وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البدن ، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان ، ومنها ما هي رياضة مخصوصة بعضو ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ، والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يخفى على من كان عالماً بحركة الأعضاء أي رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسها .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاءه بعضا ، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة .

وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ،

وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطفرون بالحراب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية ، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسها ، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تنمى به الحرارة ، . . . .

وهذه إذا استعملت بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التي ذكرنا ، وأما متى استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تجتذب الغذاء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة ، ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبغاً أترجياً(1) لا شديد الحمرة ، ومقداره في القوة هو أن يبتدىء البدن يعرق والنفس يتصاعد .

« وأما الرياضة القوية فانما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ، فهي بذلك تضعف كما نرى ذلك في أصحاب المهن القوية .

وأما الضعيفة فانها لا تستفرغ كل ما يجب استفراغه ، فلذلك كانت زائدة في الأعضاء ومنمية للأبدان .

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ، فذلك بين من حال المقصورين في السجون ، فانها تصفر وجوههم وتفسد سحنهم وتخل أفعالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا في الانسان فقط ، بل وفي جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور في الأقفاص وغير ذلك . . . »

شرح أرجوزة الرئيس

وفيما يلي مثال من شرحه في الطب مقتبس من رسالته في التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمه وبعد ولادته :

الطفل يحفظ في بطن أمه   كي لا تصيبه آفة في جسمه (كذا)

يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فينحل عضو من أعضاء الطفل .

والظئر أن تطعمه أو تسقيه   فاختر له مدة سن التربية

(1) الأترج والأترنج : ثمر من جنس الليمون ، ويقال له أيضا : الترنج

يقول : والظئر التي تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون حسنة المزاج من أجل لبنها ، إن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان يريد غير المرضعة فمعناه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال ، أعني بتغذيتهم وإحمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل في معدتها

كي لا يرى الفساد في شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لهن كثيراً انقلاب المعدة ، وذلك في أول حملهن ، ويعرض لهن شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها في معدتها بأن تطعمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية .

ويصلح الدم وينقى الفضل

ذاك الذي يكون منه الطفل

إن هاجها دم فلا تفصدها

بل بالبرود واللطاف اقصدها

يريد : واسقها ما يروق الدم ويصفيه ، وإن هاج بهاالدم فلا تفصدها واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمنظفة له ، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من الفصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل في خاصته :

ادهنه بالقابض عند شده

حتى ترى صلابة في جلده

وحمه تنظفه من أخلاطه

ووسط الشد على قماطه

يقول : ادهنه بالأدهان القابضة عند شد قماطه ، وحمه بالماء الحار المعتدل الحرارة ، ولينظف من الأوساخ ، واجعل شد القماط عليه متوسطاً . وجالينوس يأمر بأن يسحق الملح ويذر علي الأطفال حين يولدون .

ألزمه في يقظته الضياء

كيما يرى النجوم والسماء

كثر له الألوان بالنهار

لكي تقويه على الابصار

هذه وصية في رياضة بصره وتقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم في يقظته المواضع المضيئة ، وأن يجعل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .

ناغيه بالأصوات في تعليم
كيما تقويه على التكليم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة المتكلم كما يفعل الطير الذي يقبل تعليم الكلام .

وامنعه أن يفصد أو أن يسهلا
حتى يرى انفاعه قد اعتلا
وما اعترى من ورم أو حب
فلا تقابله له بجذب

يقول : والطفل لا ينبغي أن يفصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المنفعة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورم او حب
فلا تقابله له بجذب

فلا أدري ماذا يريد بالجذب ، فان كان يريد بالجذب تسييل المادة إلى غير جهة العضو الورم ، وذلك بالفصد المضاد فهو منطو في نهيه عن الفصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة فهذه وصية تعم الأطفال وغيرهم من الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمزجتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا في ذكر أمزجة الأزمنة ، أي الفصول ، فقال :

أقول في الزمان بالتقدير
إذ لا سبيل فيه للتحرير
فللشتاء قوة للبلغم
وللربيع هيجان للدم

والمرة الصفراء للمصيف

والمرة السوداء للخريف.

« لما تكلم في أصناف أمزجة الانسان أراد أن يتكلم في أصناف أمزجة الزمان . فقوله : (فللشتاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم ، ولذلك البلغم يتولد فيه .

وقوله : (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ، ولذلك الدم يكثف فيه .

وقوله : (والمرة الصفراء للمصيف) يعني أنها تتولد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس . (والمرة السوداء للخريف) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء ، ولذلك السوداء تتولد فيه .

وما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافا لرأي جالينوس في كتاب المزاج ، لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل ، أي الذي توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة ، التي سببها البرد واليبس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط ؛ لا دم ولا غيره .

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التي توجد في هذا الوقت فقد يجب ضرورة أن يكون حاراً رطباً ، ويكون معتدلا ، لأنه وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة ، أعني المركبة .

ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الاسطقسات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول ، وكانت له صورة واحدة » .

٤ ـ ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه ، كابن رشد الطبيب ، وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصي الأكثر الأهم من أصوله وفروعه ، وقد كان على مذهب الامام

مالك كأكثر أهل المغرب ، ولكنه كان يتتبع المذاهب في المسائل الخلافية ، وله كتاب في الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه في التأليف ، فانه نافع للمبتدئين المجتهدين وللمحصلين المتوسعين ، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة وغيره كتاب المقدمات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد وهو خطأ يسهل التنبه إليه لمن ألقى نظرة على الكتابين ، إذ هما في موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الاسهاب والايجاز ومن المستبعد أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقري لابن رشد الجد في كتاب « أزهار الرياض في أخبار عياض » وذكر « من تواليفه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة » وكان ابن رشد الحفيد يشير في « بداية المجتهد » إلى كتاب المقدمات فيقول كما « حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات » فهو على التحقيق من مؤلفات الجد لا من مؤلفات الحفيد .

ونحن ناقلون هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لاحاطته وتدوينه ورأيه في مهام عمله .

قال في كتاب « الأقضية » من « بداية المجتهد » :

« والنظر في هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه ، وفيما يكون به أفضل ، فأما الصفات المشترطة في الجواز فأن يكون حراً مسلماً بالغاً ذكراً عاقلا عدلا .

وقد قيل في المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به .

واختلفوا في كونه من أهل الاجتهاد ، فقال الشافعي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ، ومثله حكى عبد الوهاب[1] عن المذهب ، وقال أبو حنيفة : يجوز حكم العامي . قال القاضي : وهو ظاهر ما حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات عن المذهب ، لأنه جعل كون الإجتهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة فقال الجمهور : هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال . قال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافاً في اشتراط الحرية ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الامامة الكبرى ، وقاسها أيضاً على العبد ، لنقصان حريتها ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيها بجواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل

---

(١) عبد الوهاب بن علي بن نصر مؤلف النصرة لمذهب مالك وشرح المدونة ، ولد ببغداد وتوفي بمصر (٤٢٢ هجرية و ١٠٣١ ميلادية) .

بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الاجماع من الامامة الكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف في مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترطة في استمرار ولايته ، وليست شرطاً في جواز ولايته ، وذلك أن من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز فهذا إذا ولي عزل وفسخ جميع ما احكم به ، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليست شرطاً في الجواز ، فهذا إذا ولي القضاء عزل ونفذ ما حكم به ، إلا أن يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعي يجيز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منهما ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز ، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منهما فوجهان : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع الخصمان في اختيار أحدهما وجب أن يقترعا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس في كتبهم ، وقد اختلفوا في الأمي : هل يجوز أن يكون قاضياً ؟ والأبين جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمياً . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعي القولان جميعاً ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك خاصاً به لموضع العجز ، ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم ، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم من رضيه المتداعيان ممن ليس بوال ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعي في أحد قوليه : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضي البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للآدميين ، وأنه نائب عن الامام الأعظم في هذا المعنى ، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف في المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر في الجباة ولا في غير ذلك من الولاة ، وينظر في التحجير على السفهاء عند من يرى التحجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به وإن لم يكن في نفسه حلالا ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر الذي يعتريه لا يحل

حراما ولا يحرم حلالا ، وذلك في الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فانما أقطع له قطعة من النار .

واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الاموال والفروج في ذلك سواء ، لا يحل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حلالا . وذلك مثل أن يشهد شاهدا زور في امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة ، فقال الجمهور : لا تحل ، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه : تحل له . فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الحنفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره ، فان كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم ، وكذلك إن كانت هي الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والاقرار ، أو بما تركب من هذه ، ففي هذا الباب أربعة فصول » .

١ ـ أهم المراجع العربية

تهافت التهافت
فصل المقال . . .
الكشف عن مناهج الأدلة . . .
بداية المجتهد ونهاية المقتصد
تفسير ما بعد الطبيعة
تلخيص كتاب المقولات
تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو
شرح أرجوزة الطب لابن سينا
الكليات
مقدمة ابن خلدون
نفح الطيب
المعجب في تلخيص أخبار المغرب
إخبار العلماء بأخبار الحكماء
وفيات الأعيان
جمهرة أنساب العرب
قصة حي بن يقظان
كتاب الأخلاق لأرسطو
إلخ . إلخ . . . . .

٢ ـ أهم المراجع الأجنبية

Renan : **Averroès et l'Averroisme**
Maurice de Wulf : **History of Medievel Philosophy**
Joseph Maccabe : **Splendour of Moorish Spain Legacy of Israel**
William James : **Principles of Psychology**

عباس محمود

العقاد

فلسفة الغزالي

دار الكتاب اللبناني - بيروت

محاضرة السيد
الاستاذ عباس محمود العقاد

فلسفة الغزالي موضوع واسع الأطراف ، بعيد الغور ، اذا أردنا به تفصيل مذهبه في حقائق الوجود ومطالب المعرفة ، لأنه بحث مع الفلاسفة كما بحث مع المتكلمين والمعتزلة ، ومع الفقهاء والمتصوفة ، ومع علماء الدين الاسلامي وغيرهم من علماء الأديان . وكان له في كل بحث من هذه البحوث اجتهاد من عنده وتعقيب على قول غيره ، وموافقات تقترن بها مخالفات لكثير ممن ناقشهم وناقشوه ، تتعذر الاحاطة بها في الحديث الواحد ، بل يتعذر الالمام بها في الحديث الواحد ، الا ان يكون من قبيل الفهارس التي تسرد العناوين ولا تتعداها الى شرح واف او اجمال مفيد .

ولكنني لم اقصد بفلسفة الغزالي هذا المقصد ، وانما قصدت بها « تفلسف » الغزالي او ملكته الفلسفية ، او قدرته على بحث المسائل من الوجهة الفلسفية ، وهو موضوع على اتساعه يتقبل التلخيص في مثل هذا الحديث ، ويجزئنا فيه ان نعرف الملكة الضرورية للفيلسوف ، وان نعرف دلائل هذه الملكة في الامام الكبير وهي ظاهرة بينه في منهجه الذي يتوخاه كلما عرض لمسألة من مسائل الوجود ، ولا سيما المسائل التي اصطلح الباحثون على تسميتها بمسائل « ما بعد الطبيعة » .

لو سئل الغزالي رحمه الله : هل انت فيلسوف ؟ فما عسى ان يكون جوابه يا ترى ؟

اكبر الظن انه كان يجيب بالنفي ولا يعدو الحقيقة في نفيه شبهة الفلسفة عن نفسه ، اذ كان للفلسفة في ذلك العصر مدلول غير مدلولها الذي نفهمه الآن في العصر الحاضر ، وغير مدلولها الذي اراده من وضعوا الكلمة تواضعا منهم ، ولم يشاؤوا ان يصفوا انفسهم بالحكمة فقنعوا بمحبة الحكمة ، وهي معنى كلمة الفلسفة باليونانية كما هو معلوم .

لقد كان معناها في عصر الغزالي انها كلام يستحق منه الرد ، ويظهر تهافته من المناقشة بالحجة والبينة ، ولولا ذلك لما اختار لمناقشته اسم (تهافت الفلاسفة) كانه يعني به تهافت الفلسفة على الاطلاق .

فلو سئل الغزالي : هل انت فيلسوف ؟ لأنكر انتسابه الى القوم الذين يبطل حجتهم ويدحض آراءهم ويقضي على أقوالهم بالتهافت ، وهو الضعف الذي لا يقوى المتصف به على التماسك والثبوت .

لكننا ننظر الآن الى أقوال الغزالي في مناقشته للفلاسفة فنعلم انه ناقش الفلسفة بالفلسفة ، وحطم السلاح بسلاح مثله ، بيد انه انفذ وامضى . فهو على هذا فيلسوف اقدر من الفلاسفة الذين ابطل حجتهم ، او هو فارس في هذا الميدان او في عدة من سائر الفرسان ، ولو انه تصدى لهذه الصناعة بغير اداتها لما وضحت حجته بين الحجج ولا استطاع ان يكشف بطلانهم ولو كانوا مبطلين .

والواقع ان حجة الاسلام رضي الله عنه لم تكمل له اداة قط كما كملت له اداة الفلسفة ، فهو عالم ، وهو فقيه ، وهو متكلم ، وهو صوفي ولا مراء . ولكن هذه المطالب لا تستغرق كل ملكاته ووسائله الى المعرفة ، وقد يبلغ فيها غايتها ببعض تلك الملكات والوسائل ، وتبقى له بعدها ملكة لا ضرورة لها في غير الفلسفة وحدها ، وأوجز ما يقال عنها بكلمة واحدة : انها هي ملكة التجريد .

ان المفكرين يختلفون في مناهج التفكير كما يختلفون في غايات التفكير ، واذا اردنا ان نعبر عن الفوارق بينهم بلغة العصر الحاضر قلنا : ان بعضهم قد يصلح للعلم التجريبي ولا يصلح للرياضة ، وان بعضهم قد يصلح للرياضة ولا يصلح لعلم من العلوم التجريبية . وان العلماء التجريبيين والرياضيين قد يبلغون الغاية في مجالهم ولكنهم يقصرون عن متابعة البحث الفلسفي الى غايته . لان التفكير في كل باب من هذه الأبواب له اداته التي يتم بها ولكنها لا

تغنيه عن أداة التفكير في غير ذلك الباب .

ونعود هنا الى اجمال الفوارق بينهم في أهم مناهج التفكير التي نعرفها في زماننا ، او التي نعرف نظائرها فيما تقدم من الأزمنة .

فالتفكير العلمي يكفي فيه ان تكون للباحث قدرة على ملاحظة التجارب المحسوسة والمقابلة بين المتشابه منها والمختلف والافضاء من هذه المقابلة الى نتيجة عامة محسوسة ، قلما تتعدى الوصف والاحصاء .

والتفكير الرياضي يكفي فيه ان يتفهم الباحث علاقات المدركات الذهنية التي يسلمها العقل فرضا وتقديرا ولو لم يكن لها وجود في الخارج . واكثر ما تكون الحقائق الرياضية تقديرات ذهنية لا ترى بالحواس . بل لا يتصورها العقل نفسه الا من قبيل التسليم بفرض لا بد منه . كالنقطة الهندسية التي لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا امتداد . او كالبسيط الذي يخالف المركب في الاشكال والأبعاد فان الذهن الرياضي يعقل من هذه الفروض ما لا وجود له في الطبيعة ، ولا دليل عليه الا انه مستلزم بحكم البداهة . وليس هذا الفرض من ضروب التفكير التي يطبع عليها من طبع على جمع المعلومات بالمشاهدة والتجريب .

والتفكير الفلسفي ملكة اخرى لا تشبه كل الشبه ملكة العلم التجريبي او ملكة الفروض الرياضية ، ولكنها تشترك فيها بنصيب لا غنى عنه ، وقوامها الاكبر ان تحسن الفهم في المسائل المجردة ، او المفارقة ، كما يقول المتقدمون ، وهي بهذا قد تشبه الرياضة الى حد بعيد لولا ان الرياضة تنتهي الى الفرض ولا يعنيها ان تتصوره او تحوم حوله بوجدان او الهام . وقد يتعذر على الرياضي ان يفصل بين الممكن والمستحيل ، وبين الجائز والواجب . اذا تلبس الأمر بالمألوفات والمتكررات التي تلازم التصور وتلازم التخيل وراء الحس المتفق عليه .

هذه القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف قد بلغت اتمها واقواها في الامام الغزالي رضوان الله عليه . ولا يعرف من مفكري المشرق ولا المغرب من هو اتم منه اداة ولا من هو اقدر منه على محو مألوفاته في هذا الضرب من التفكير .

وقد يظن ان طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان ، وقد يصح ذلك في

التصوف الذي يقوم على رياضة الأخلاق وتهذيب السلوك ولا يتجه الى البحث في معضلات الطبيعة وما بعد الطبيعة ، الا انه لا يصح في التصوف الذي يقوم على التأمل الطويل والبحث العويص ويذهب بالفكر الى غاية أشواطه لكي يلاقي بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الالهام . فان هذا التصوف مدد للفلسفة يتمم لها اداتها ولا ينقصها ، ووسيلة ناجعة للتغلب على الذاتية او « الأنانية » فضلا عن المألوفات التي تلصق بالذات وتحصر الانسان فيما هو فيه .

ولقد عرف الغزالي ان التصوف هو (قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود . . والهرب من الشواغل والعلائق . . وان يصير القلب الى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه) . . .
وبهذه القدرة على التجرد من النفس وعاداتها ومألوفاتها اصبح الغزالي اقدر على (التجريد الذهني) من المتصوف الذي لا يشغل فكره باستقصاء البحث ، ومن الفيلسوف الذي لا يروض نفسه على الفرار من تحكم (الذاتية) ولوازم الاشياء التي لا تفارقها في حسه وفي ادراكه ، فلا جرم ، كانت السليقة الصوفية فيه اداة يغلب بها الفيلسوف الذي لا تصوف عنده ، وكان التفكير المنتظم عنده أداة تعينه على الفهم حيث يقنع المتصوف بالتسليم ويستريح اليه .

وقد تمكن بملكته النادرة بين أصحاب الفلسفة واصحاب التصوف ان يواجه المعضلات التي حيرت جمهرة الفلاسفة فلم تطل حيرته فيها ، ولم يلبث ان وضعها في موضعها الصحيح من التفكير الانساني ، لأنه وجد (الممكن) حيث غم الأمر على سواه فلم يجدوا ثمة غير المستحيل .

واكبر هذه المعضلات التي شقت على عقول الفلاسفة قضية القدم والحدوث ، وقضية الخلق وقضية السببية ، وقضية البعث ، وهي جميعا محل الخلاف الشديد بين جمهرة الفلاسفة وجمهرة الفقهاء كافة من علماء الدين في كل ملة .

فالغالب على الفلاسفة انهم يقولون بقدم العالم ، ويستوجبون هذا القدم لانهم لا ينتزعون فكرة الزمن من اخلادهم ومخيلاتهم ، ويعتقدون ان وجود الزمن لزوم عقلي لا مفر منه ، ولا يقدرون ان ادراك الزمن كما يدركه الخلق المحدودون انما هو لزوم ضرورة بالنسبة الى المخلوق المحدود ، كانه ضرورة

ادراك الألوان لهذه الهزات الضوئية في الاثير ، ويجوز ان تدرك على غير هذا النحو اذا اختلف تركيب العين .

قالوا : ان العالم ليس بحادث ، وانه لا يكون قبله زمن فهو قديم منذ الأزل ، وانقسموا في جملتهم قسمين : منكرون دهريون وهم يقولون : انه ـ لقدمه ـ لا يحتاج الى خالق محدث ، ومؤمنون وهم يقولون : انه واجب الوجود ، ويفرقون بين واجب الوجود بذاته وهوالخالق جل وعلا ، وواجب الوجود بغيره وهو العالم المخلوق ، وعندهم انه لا يلزم من القول بخلقه انه محدث ، وكل ما يلزم منه ان له فاعلا في القدم ، وفاعله هو الله .

كل ذلك لأنهم لم يستطيعوا ان يخرجوا مألوف الزمن من حسابهم ، وان يسألوا : وماذا كان قبله ان كان حادثا ؟ وليس للقول بالقبل والبعد مدلول غير الزمان .

اما الغزالي ، فهو لا يستلزم من حدوث العالم حيث كان الا وجود ذات بعد ذات ، فهما ذاتان ولا ثالث هناك . وهذا في الحق كل ما يستلزمه العقل بغير توهم لذات ثالثة ، لا موجب لها عقلا الا العجز عن التجرد من فكرة الزمان .

قال في تهافت الفلاسفة : (معنى قولنا ان الله متقدم على العالم والزمان انه سبحانه وتعالى كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط . ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط . فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد . فلو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان الله وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ـ فلا التفات الى أغاليط الأوهام) .

نعم ، وعنده أننا لو سألنا ماذا كان خارج العالم ؟ بدلا من سؤالنا ماذا كان قبله ، ذهبت فكرة القبلية والبعدية ، وتحولت مشكلة الزمان الى مشكلة المكان . فماذا يكون خارج المكان ؟ امكان آخر ؟ أخلاء غير الفضاء فهو العدوم الذي لا يوجد ؟ . ام ملاء وراء ملاء ؟ فهو العالم اذن يمتد وراء امتداده ، وقولنا في امر المكان : انه لا خلاء وراءه كقولنا في أمر الزمان : انه لا حركة

قبله ، وانما هناك الخالق في وجوده الذي لا يتقيد بالزمان ولا بالمكان .

فالوهم وحده هو الذي يخلط بين الوجود الأبدي والوجود الزمني ، فيحسب ان الأبد زمن ممتد وان الزمن قطعة من الأبد ، وهما في الحقيقة شيئان مختلفان جد الاختلاف . فنحن لا نتصور الزمن بغير حركة ، ولا نتصور الحركة مع الأبد الذي لا اول له يتحرك منه ولا آخر له يتحرك اليه ، ولا اجزاء فيه يتحرك بعضها الى بعض .

ومتى كان العقل لا يستلزم وجود الزمن ابدا سرمدا فالوهم كما قال الغزالي رحمه الله هو الذي يتطلب زمانا قبل الزمان .

ومشكلة الخلق عند الفلاسفة قريبة من مشكلة القدم والحدوث ، بل هي مشكلة تابعة لها متفرعة عليها .

يقولون : كيف يكون خلق العالم من العدم ؟ ايوجد العدم ؟ فان كان لا يوجد فكيف يوجد شيء منه ؟

والمشكلة كلها انهم يخلطون بين عدم العالم وبين العدم المطلق . فعدم العالم ليس بالعدم المطلق كما يقول حجة الاسلام ، بل هو عدم العالم وكفى .

وما دام الوجود المطلق لا شك فيه ـ وهو وجود الله الفرد الدائم الصمد ـ فلا محل للعدم المطلق ولا استحالة في الخلق ، بل هي آية قدرة الله ، ولا بد للقدرة من معنى ، وخلق العالم هو معنى قدرة الله القدير .

وهنا يسعف التصوف عقل إمامنا الكبير حيث تتعثر العقول الكبار ، ومنها عقل ارسطو الذي يندر مثاله بين عقول بني الانسان .

يقول ارسطو : ان الخلق يحدث من سعي الهيولى الى الله . لأن الهيولى ناقصة تطلب الكمال ، ولأن الله كامل لا يسعى الى غاية وراء كماله ، وهو فوق كل غاية ،

ونحسب ان طبيعة التصوف هونت على الغزالي هذه المعضلة التي غاص فيها جبروت ارسطو فلم ينته منها الى قرار .

ان قطع العلائق والغايات على ديدن المتصوفة هو الذي هداه الى عمل الله

بغير غاية ، فاذا كان العبد يعمل بغير غاية فاحرى بالمعبود ان يعمل لانه قدير منعم ، ولا بد للقدرة من عمل ، ولا بد للانعام من عطاء يفيض به المنعم سبحانه وتعالى ويتلقاه المخلوق ، صنيعة الانعام .

* * *

وآية الملكة الفلسفية عند الغزالي الفيلسوف رأيه في السببية وقدرته على التخلص من خداع التكرار ، ولو تتابع من اول الزمان ، فلا يلزم من سبق صياح الديك لطلوع الفجر انه سببه الذي لا ينفك عنه ، ولو تكرر كل يوم في كل مكان ، وكل ما يلزم انهما يحدثان معا ، وانهما قرينان متتابعان ، وهكذا كل قرينين ، وكل متتابعين في جميع الحوادث التي يقال انها اسباب ومسببات ، او كما يقول : (ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الاخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر) .

الى ان يقول ما فحواه : ان هذه الظواهر قد ترجع الى مقارنات اخرى تخفى علينا ، ونص عبارته : (من اين يأمن الخصم ان يكون في المبادىء للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينهما . إلا انها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي اجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا نخرج منه على قياس اصلهم) .

رحم الله أبا حامد . ما ابعد نظره ! وما اوسع رحابه ! وما اقدره على الفرض المحتمل ! بل على الفرض الصحيح الذي اثبته العلم بعده وسبق هو شأو العلم فرآه في اطوائه بعين البديهة الصادقة ، والفهم النافذ واللب الرجيح !! .

لقد كان الاقدمون يذكرون خواص النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، ويلزمونها صفات الخفة والثقل ، وصفات الرطوبة واليبوسة ، وصفات الحركة والسكون ، ويرجعون في ذلك الى اقتران الريح باللهب ، واقتران الماء بالبلل ، واقتران العلويات بالسفليات ، الى غير هذه المقارنات التي يحسبونها اسبابا ومسببات ، وما هي الا دليل على حصول شيء مع شيء ، ولا دليل فيها على حصوله بسببه وفعله الذي لا ينفك عنه .

فما الذي ظهر بعد ذلك بحكم العلم والتجربة ؟ ظهر ان في المبادىء - كما قال ابو حامد - عللا واسبابا تفيض منها هذه الحوادث غير اقتران النار والهواء واقتران الماء والتراب .

ظهر ان هذه الظواهر جميعا من أثر موجودات اخرى تسمى النوى والكهارب وظهر انها لا تنعدم ولا تغيب في حركات الرياح والامواء والاتربة والنيران ولهذا لم تنقطع عن مشاهديها انقطاعا يريهم الفارق بين وجودها ومغيبها .

وسيظهر غدا وراء النوى والكهارب حقائق اخرى عن المغناطيسية والكهرباء والجاذبية ترينا ان الفعل لشيء آخر في تركيب العناصر غير كهاربها ونواها وغير سالبها وموجبها ، وغير ذريراتها وامواجها .

ولهذا بادر العلماء المحققون في عصرنا هذا فقرروا ان العلوم الطبيعية وصفية استعراضية ، وليست مفسرة ولا تعليلية not Demonstrative Describtive. واستفاد البحث من هذا القرار ولا يزال يستفيد .

فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه ان يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره واقدارهم ، ولكنه الرأي الذي يفتح الابواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها الى ظواهر أصدق من ظواهر ، ومقارنات الزم من مقارنات واصول - في المبادىء - أثبت من اصول .

وينبغي ان نفرق هنا بين السببية في رأي الغزالي والسببية في رأي غيره من القاصرين عن البحث وعن أدراك الممكنات من وراء حجب العادة والتقاليد .

فقبل الغزالي قال اناس : إن الله جل وعلا هو مسبب الاسباب ووقفوا بهذا القول عند حدود التسليم والايمان ، فلا بحث هنا ولا تفرقة بين الظواهر والخفايا ولا بين الاصول والفروع .

وغير هذا رأي الغزالي التفرقة بين القول بالسبب والمسبب والقول بالظواهر المقترنة التي تحصل احداها بفعل اخرى فانه رأي الباحث الذي وصل ببحثه الى ما وراء امد الباحثين ، ولم يقف في اول الطريق مساويا بين الفهم والتسليم بل

جعل للتسليم سندا من الفهم يصحح اخطاء الباحثين .

وما منع الغزالي قط ان نراقب الظواهر ونحصيها ونبني عليها علمنا بترتيبها واشتراكها (فاستمرار العادة بها ـ مرة بعد مرة اخرى ـ يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا ينفك عنه) . إلا انه يقول : إننا لم ندع وجوب هذه الامور بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز الا تقع . . وان الله تعالى خلق لنا علما بما لم يقع منها وبما هو محتمل الوقوع .

وهذا العلم بجواز اسباب غير الاسباب الظاهرة لا يعطل البحث ولا ينقض المعرفة ، بل هو الذي يفتح الباب للتعليل بعناصر النوى والكهارب بعد التعليل بعناصر النار والهواء والماء والتراب .

***

أيسر من هذه المعضلات جدا معضلة البعث بالانفس المجردة او البعث بالانفس والاجسام . فان الغزالي لا ينكر قول بعض الفلاسفة باستحالة البعث بالاجسام ، لاعتقاده ان البعث بالانفس لا يجوز في العقول ، ولكنه ينكر منهم الحكم باستحالته تعجيزا لله سبحانه وتعالى عن فعله ، واقتدارا منه على تجريد الحقائق من المألوفات حيث يقصرون عنه . فان الشخصية الانسانية ، تثبت لصاحبها في الاربعين وقلما تبقى له بقية في جسمه في الخامسة اوالعاشرة ، فاذا جاز بقاء هذه الشخصية بعد انحلال جسدها مرات فليس بالمستحيل على الله ان يعيدها بعد المهات .

وآية الغزالي هنا كآيته في معضلة الاسباب ، لقد كان الفلاسفة القدم يخبطون في التفرقة بين الجوهر البسيط والجسم المركب خبطا لا يستندون فيه الى غير الظنون وفرقوا من اجل ذلك بين بساطة النور التي لا تقبل الانحلال وبين تركيب الاجسام المادية التي تنحل ولا تقبل البقاء . فماذا بقي اليوم من هذه الفوارق بعد العلم بأن الاجسام جميعا من ذرات وان الذرات جميعا من شعاع وتصير الى شعاع ؟! . وما اصدق ذلك النظر الذي سبق العلم قبل الف سنة فأبطل هذه التفرقة بين المركب والبسيط ، وبين ما ينحل ولا يقبل البقاء وما يبقى ولا يقبل الانحلال .

وبعد ، فهذه امثلة تدل على فلسفة الغزالي - اي على ملكته الذهنية التي يعالج بها معضلات ما وراء الطبيعة ويصيب فيها المحز حيث يضرب غيره ولا يقطع ، او حيث يقطع في غير مفصل ، ومن هذه الامثلة نرى ان الغزالي لم يعطل عمل العقل في مباحث العقيدة ، بل كان عمل العقل فيها على اقواه وانفعه في كل ما تشتغل به العقول من هذه المعضلات .

وللفلسفة - كما نعلم - معنى آخر يشيع في مباحث الاخلاق ، عند الذين يتكلمون عن الفيلسوف ويريدون به الحكيم ، ويريدون بحكمته طريقته في ادب السلوك ومزاولة العيش او معاملة الناس . . . فالغزالي الحكيم في هذه الفلسفة كذلك لا يعطل عمل العقل ولا يستضعف الفائدة التي يجنيها العابد والعالم والسالك في سبيل دينه ودنياه من إحتكامه الى تفكيره ، ولا بد أن يحتكم اليه امام مسلم يعلم من آيات كتابه واحاديث نبيه ان التفكير فريضة واجبة في الاسلام .

ولعلنا نقرب الامر بالتشبيه المحسوس لادراك موقف الغزالي من العقل ، وموقف المعطلين للعقل من القائلين باستلهام الكشف بغير مقدمات من التفكير .

فاذا جاز ان يقال عن هؤلاء الكشفيين : إن الكشف عندهم جناح يغنيهم عن سلم العقل ، فالعقل عند الغزالي درج يرتفع به الى درج ارفع منه ، وأدنى الى ان يبلغ به اسباب السماء .

ويخطىء الذين حسبوه في رياضته لنفسه قد تجافى عن العقل وراض نفسه على قمع خواطره كما راض نفسه على قمع اهوائه وشهواته ، فأتى في اجتهاده وتعليمه لنفسه بسنة غير سنن التفكير المستقيم ، او سنن الحياة العملية في مصطلحات العصر الحديث .

من ذاك انه كان يدمن الخلوة ويزاول العمل المهين مما تعافه النفوس ويمعن في التقشف والاشتداد على الجسد ، ويهرب كما قال من الشواغل والعلائق ، ويكاد يخرج من عالمه ما وسعه الخروج منه وهو بقيد الحياة .

هذه خطة من الرياضة الخلقية لا يرتضيها الكثيرون من (المفكرين العمليين) بمصطلح العصر الحديث ، وليس عليهم ان يرتضوها إذا بدا لهم

انهم يملكون رياضة الاخلاق ومعالجة الاهواء على غير منحاه .

ولكننا اذا تتبعنا اقوال الغزالي واعماله قبل هذه الرياضة واثناء هذه الرياضة وبعدها ، علمنا انها خطة واحدة معقولة ومسلك واحد يتأدى بعضه الى بعض ، وتجربة متلاحقة تلائم فلسفة التفكير ، كما تلائم فلسفة النسك والرياضة ، وتقوم على اساس واحد وتمضي الى غاية واحدة وهي القدرة على التجرد او على التجريد .

يقول رضي الله عنه : (أقل درجات العالم ان يتميز عن العامي الغمر ، فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام ، ويتحقق ان المحجمة لا تغير ذات العسل ، فان نفرة الطبع منه مبنية على جهل عامي منشؤه ان المحجمة انما صنعت للدم المستقذر ، فيظن ان الدم مستقذر لكونه في المحجمة ولا يدري انه مستقذر لصفة في ذاته ، فاذا عدمت هذه الصفة في العسل فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة فلا ينبغي ان يوجب له استقذار ، وهذا وهم باطل وهو غالب على اكثر الخلق . فمهما نسبت الكلام واسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا ، وان اسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا . . .)

تلك اقل درجات العالم ، ان يفصل بين العسل وظرفه .

وعلى هذه الدرجات بعينها يرتقي ويمضي مصعدا في ارتقائه حتى يجرد الفكر من ملازمات الصور المألوفة ، ويعلم الوهم الباطل في الملازمة بين الزمان والوجود . فقد يكون وجود ولا زمان . . . وما استلزام وجود الزمان ابدا الا من اباطيل الاوهام كما قال .

ولقد احس ان قمعه لذاته خطوة لازمة ـ عقلا ـ لانتزاع الفكر من مألوفاته وتجريد المعاني من ظواهرها ، والافضاء من قرائن الاسباب الى حقائق الاسباب .

وبهذا التجريد الصوفي ـ والفلسفي معا ـ انتهى من طريق العزلة الى العمل ، واستفاد غاية ما يستفاد من خلوص المعرفة وسداد الفكر والاعراض عن العرض طلباً للجوهر ، او كما قال مفرقاً بين تعليمه الناس قبل العزلة وعودته الى تعليمهم بعد رياضة قلبه وفكره ومغالبة اهوائه ومطامعه قال :

(وكنت في ذلك الزمان انشر العلم الذي يكسب الجاه وأدعو اليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي . اما الان فأدعو الى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه ، وهذا هو الآن نيتي وقصدي وامنيتي يعلم الله ذلك مني ، وانا أبغي ان اصلح نفسي واصلح غيري) .

فما كانت الرياضة إذن إلا تربية عقلية ودراسة علمية ، تمت بما استفاده من التجرد عن ضلال (الانانية) واباطيل المألوف والمعهود ، فذاك هو اقتداره الفلسفي على التفكير المجرد ، وهو هو اقتداره الصوفي على التجرد من معرفة الجاه ، خلوصا الى معرفة الحقيقة ، ومن شواغل الحياة الى شواغل الخلود .

* * *

ونختتم هذه الكلمة سائلين : هل كان إمامنا رضي الله عنه فيلسوفا او متصوفاً ؟ .

فلعلنا نستطيع ان نجيب قائلين : إنه كان قدوة للفلاسفة ، ونموذجا من نماذج التفكير الرفيع ، نتعلم منه ان للفلسفة اداة لا تتم بغير قسط من التصوف . لأن التصوف قدرة على انتزاع النفس من المألوف ، وتلك قدرة لا يستغني عنها الفيلسوف المفكر ولا الفيلسوف الحكيم .

والسلام عليكم ورحمة الله .

عباس محمود العقاد

فهرس

اللــــه

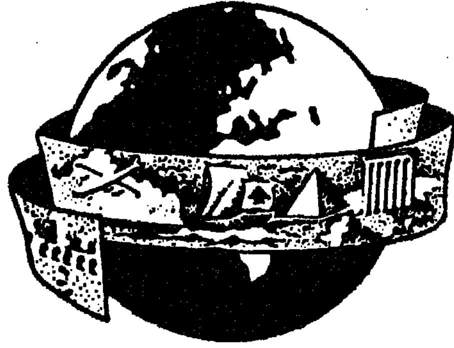
فهرس
الشيخ الرئيس ابن سينا

فهرس

ابن رشد

الموضوع الصفحة

فهرس
الغزالي



دار الكتاب المصري

طباعة - نشر - توزيع

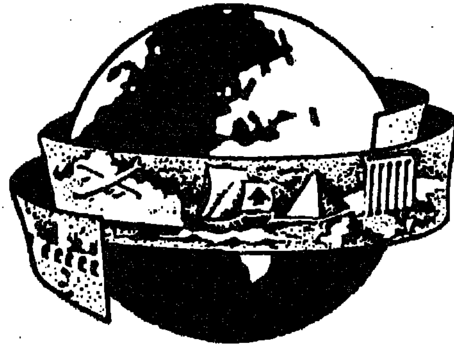
٣٣ شارع قصر النيل - القاهرة ج.م.ع

ت: ٣٩٢٢١٦٨/٣٩٣٤٣٠١ - فاكسميلي: (٢٠٢) ٣٩٢٤٦٥٧

ص.ب: ١٥٦ - الرمز البريدي: ١١٥١١ - برقياً: كتامصر

TELEX No: 23081 - 23381 - 22181 - 22481 - ATT: MR. HASSAN EL - ZEIN

FAX:(202):3924657 CAIRO - EGYPT



دار الكتاب اللبناني

طباعة - نشر - توزيع

شارع مدام كوري - تجاه فندق بريستول
ت : ٨٦١٥٦٣ / ٨٦٠٧٩٢ - فاكسميلي : (٩٦١١) ٣٥١٤٣٣
ص ب : ٨٣٣٠/١١ أو ١٣٥٣٥٢ - برقياً : داكلبان - بيروت - لبنان
TELEX No: DKL 23715 LE - ATT: MISS MAY. H. EL - ZEIN
FAX (9611) 351433 BEIRUT - LEBANON

The Complete Works of
ĀBBAS MAHMOUD AL - ĀAKAD

Volume IX

DAR
AL-KITAB
ALLUBNANI